PIETRO PARENTE

ANTONIO PIOLANTI SALVATORE GAROFALO

# DICCIONARIO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Versión del italiano
por
FRANCISCO NAVARRO, Pbro.




EDITORIAL LITÚRGICA ESPAÑOLA
BARCELONA

*Título original*
DIZIONARIO DI TEOLOGIA DOMMATICA
publicado en su tercera edición el año 1952 por la
Editrice Studium de Roma

NIHIL OBSTAT
El Censor,
DR. QUIRICO ESTOP PUIG, PBRO.

Barcelona, 25 de mayo de 1955

IMPRÍMASE
† GREGORIO
*Arzobispo-Obispo de Barcelona*
Por mandato de Su Exca. Rvdma.
DR. ALEJANDRO PECH
*Canc.-Scrio.*



Impreso en España el año 1955

S. A. D. A. G. — Rosellón, 298 — BARCELONA

# PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN ITALIANA

*Cuando en 1943 vió la luz por vez primera este Diccionario, no pude imaginarme que había de tener una aceptación tal que dos años más tarde me viera obligado a presentar una segunda edición, y hoy la tercera. La razón de este éxito habrá que buscarla, tal vez, en este dinámico clima moderno, contrario a los estudios amplios y profundos y propicio a las síntesis, a los esquemas, a las Enciclopedias; tal vez haya también en él un motivo de utilidad práctica; pero, considerados los juicios y felicitaciones que me han llegado de diversas categorías de lectores, me atrevo a pensar sin vanidad que este libro tiene algún valor intrínseco, independientemente de las razones de simple contingencia.*

*En realidad, tanto yo como mis colegas creemos no haber hecho un trabajo de diletantes: nos lo impide nuestro «habitus mentis», fruto de un largo magisterio. Nuestra obra, por modesta que ella sea, se mantiene en una línea científica; y si alguno tratase de contradecirlo por razón de su concisión, sencillez y sobriedad, le recordaremos que el valor científico de un escrito no se calibra ni por la amplitud ni por la complicación, ni mucho menos, a despecho del hermetismo hoy en moda, por el desdeñoso tecnicismo de concepto y expresión. Transcribir en lenguaje inteligible para toda persona de cierta cultura el contenido elevado y a menudo trascendente de la Filosofía y de la Teología católica ha sido para nosotros una tarea más laboriosa y delicada, aun desde el punto de vista científico, que el de una compilación destinada a las escuelas o a los sectores de cultura específica. Y tal vez sea éste también el mérito fundamental de nuestro Diccionario.*

*De todos modos, esta tercera edición italiana y una edición inglesa favorablemente acogida en América, dicen por lo menos que la obra responde bastante bien a las sanas exigencias del espíritu moderno, tanto dentro como fuera del ámbito estrictamente eclesiástico. Y éste es un*

*premio consolador para quien trabaja, como nosotros, principalmente por el bien de las almas.*

*Nuestro Diccionario, dentro de la perfecta ortodoxia y de la mejor tradición, abierto prudentemente aun a las urgencias del pensamiento moderno, quiere ser una guía segura en el terreno histórico, filosófico y dogmático, contra las inquietantes tendencias de cierta «Teología nueva» señalada y reprobada recientemente por Pío XII en su Encíclica «Humani generis».*

*Esta tercera edición ha sido notablemente retocada, puesta al día y enriquecida con nuevas voces en todas las secciones, especialmente en la patrística.*

*Tengo la confianza de que aumentará la satisfacción y número de mis lectores, pero al mismo tiempo recibiré con agradecimiento toda clase de consejos y sugerencias que contribuyan a hacer esta obra cada vez más perfecta y más digna de la grandeza del argumento y de la estima del público.*

*Roma, Fiesta de Pentecostés, 1952.*

*P. PARENTE*

---

## NOTA

En la abundante bibliografía con que los autores han enriquecido sus artículos nos hemos permitido dos intervenciones en beneficio del lector de habla española: la de citar la edición en castellano de las obras escritas o traducidas a nuestro idioma y la de agregar en ocasiones a la lista de obras extranjeras algunas otras de los nuestros, tan estimables y más asequibles generalmente que las primeras para el lector a quien se destina esta edición. Estas últimas van en grupo al final de las notas bibliográficas precedidas de un asterisco. — *(N. del T.)*

# BIBLIOGRAFÍA

## GENERAL

*Enciclopedia Cattolica.* Città del Vaticano, 1949...
* G. Boson, *Enciclopedia del Católico.*
* *Diccionario de ciencias eclesiásticas.*
* *Enciclopedia de la Religión Católica.*

*Dictionnaire de Théologie Catholique* (Vacant-Mangenot-Amann).
*Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux). *Supplement* (Pirot).
*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (Baudrillart-Richard-Rouzies).
*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (Cabrol-Leclercq).
*Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique* (d'Alès).
*The Catholic Encyclopedia,* Ch. G. Hebermann, Nueva York y Londres, 1907-1922.

* Entre las numerosas obras que estudian toda la Teología Dogmática citamos la reciente y ya popular Sacrae Theologiae Summa (S. Th. S.) editada por varios Profesores de la Compañía de Jesús, no sólo por la amplitud con que se tratan los temas, sino también por la copiosa bibliografía que puede allí encontrar el que desee profundizar en el estudio de algún punto especial. Su disposición es la siguiente: *Sacrae Theologiae Summa,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952-53.

Vol. I. — *Introductio in theologiam. De Vera Religione. De Ecclesia Christi. De Sacra Scriptura.* Auctoribus M. Nicolau et J. Salaverri.
Vol. II. — *De Deo Uno et Trino. De Deo creante et elevante. De peccatis.* Auctoribus J. M. Dalmau et J. F. Sagüés.
Vol. III. — *De Verbo Incarnato. Mariologia. De gratia. De virtutibus infusis.* Auctoribus J. Solano, J. A. Aldama, S. González.
Vol. IV. — *De Sacramentis. De Novissimis.* Auctoribus J. A. Aldama, F. P. Solá, S. González, J. F. Sagüés.

* Los PP. Dominicos, por su parte y en la misma benemérita colección, han publicado, en texto latino y bilingüe, la *Suma Teológica*, de SANTO TOMÁS, con profundos estudios y comentarios de insignes Maestros de la misma Orden, S. RAMÍREZ, R. SUÁREZ, F. MUÑIZ, M. CUERVO, J. VALBUENA, A. MARTÍNEZ, A. COLUNGA, y la *Suma contra los Gentiles*, dirigida por J. M. PLA y con introducciones y notas de J. AZAGRA, M. FERRER, J. M. GARGANTA, J. M. MARTÍNEZ.

Universalmente conocidos son:

TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae*, 3 vols. compendiados en su «*Brevior Synopsis*», y BILLOT, el teólogo más profundo de los últimos tiempos, cuyas obras teológicas ha publicado la Universidad Gregoriana de Roma en 12 volúmenes.

Son también recomendables las siguientes obras:

* LERCHER-SCHLAGENHAUFER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Barcelona, 1945.
* ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica*, Bilbao, 1939.
* ABARZUZA, *Manuale theologiae dogmaticae*, Padre Las Casas (Chile), 1947-49.

«*Collectio Theologica Romana*», dirigida por P. PARENTE, 7 vols.
POHLE-PREUSS, *Dogmatic theology*, 12 vols. (en inglés).
* HERVÉ, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, 4 vols.
G. D. SCHMIDT, *The teaching of the Catholic Church*, 2 vols.

En castellano no tenemos ninguna obra que abarque toda la Teología, sino sólo algún breve compendio, como los de

* E. GONZÁLEZ, *La verdad cristiana*, Zaragoza, 1948.
* J. BUJANDA, *Manual de Teología Dogmática*, Madrid, 1942.

## PATROLOGÍA E HISTORIA

J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 3 vols., París, 1924.
F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, 2 vols., París, 1927.
U. MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia**, 2 vols., Roma, 1948.
A. CASAMASSA, *Patrologia*, Roma, 1938-1939.
B. ALTANER, *Patrología*, trad., E. Cuevas y U. Domínguez, Madrid, 1945.

PASCHINI, *Lezioni di Storia Ecclesiastica*, 3 vols., Turín, 1930.
L. TODESCO, *Corso di Storia della Chiesa*, 5 vols., Turín, 1938-41.
MCSORLEY, *An Outline History of the Church by Centuries*, St. Louis, 1944.

B. Otten, *A Manuel of the History of Dogmas*, 2 vols., St. Louis, 1918.
* Marín Sola, *La evolución Homogênea del dogma Católico*, Madrid, 1952.
* Grabmann, *Historia de la Teología Católica*, Madrid, 1940.
* L. Pastor, *Historia de los Papas*, Barcelona, 1910-1937.
* G. Schmidt, *Manual de Historia comparada de las religiones*, Madrid, 1947.
* Saba-Castiglioni, *Historia de los Papas*, Barcelona, 1948.
* M. Aragonés, *Historia del Pontificado.*
* G. Arienti, *Los Papas*, Barcelona, 1945.
* Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles.*
* E. Flórez, *España Sagrada.*
* B. Llorca, *Manual de Historia Eclesiástica*, Barcelona, 1942.
* Marx-Ruiz Amado, *Compendio de Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1914.
* Pinard de la Boullaye, *El estudio comparado de las religiones*, Madrid, 1940-45.
* Tacchi Venturi, *Historia de las Religiones*, Barcelona, 1947.
* Llorca-Villoslada-Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid, 1940.
* Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid, 1950.

## DIOS

A. Zacchi, *Dio:* La negazione.-L'affermazione, 2 vols., Roma, 1925.
R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, París, 1928.
M. Daffara, *Dio*, Turín, 1938.
E. Hugon, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930.
E. Guano, *Ricerca di Dio*, Roma, 1937.
P. Parente, *Il mistero della SS. Trinità*, «Il Simbolo», I, Asís, 1941.
P. C. Landucci, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1953.
G. Ricciotti, *Dio nella ricerca umana*, Roma, 1950.
* J. P. Arendzen, *The Holy Trinity*, Nueva York, 1937.
* F. J. Hall, *The Being and attributes of God*, Nueva York, 1909.
* Leen, *The Holy Ghost*, Londres, 1937.
* Pohle-Preuss, *Dogmatic Theology*, I and III *God;* II *The divine Trinity*, St. Louis, 1946.
* J. Stufler, *Why God Created the World*, Stanbrook, 1937.
* H. Woods, *The Creator operating in the Creatures*, San Francisco, 1928.
* X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944.

- E. Gilson, *Dios y la Filosofía*, Buenos Aires, 1945.
- A. González Álvarez, *El tema de Dios en la Filosofía Existencialista*, Madrid, 1945.
- A. González Álvarez, *Teología Natural*, Madrid, 1949.
- A. Gratry, *El conocimiento de Dios.*
- J. Hellín, *Theologia Naturalis*, Madrid, 1950.
- J. Bujanda, *Existe Dios*, Cádiz (s. a.).


## JESUCRISTO


L. Grandmaison, *Jesucristo*, 2 vols., Barcelona, ELE, 1941.
J. Lebreton, *La vida y doctrina de Jesucristo Nuestro Señor*, 2 vols., Madrid, 1942.
C. V. Heris, *Il mistero di Cristo*, Brescia, 1938.
J. Ricciotti, *Vida de Jesucristo*, Barcelona, 1951.
E. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, París, 1951.
Íd., *Le mystère de la Rédemption*, París, 1927.
A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, París, 1926.
Íd., *Le dogme d'Éphèse*, París, 1931.
P. Parente, *Il Verbo*, en «Il Simbolo», Asís, 1942.
J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, París, 1931.
L. Richard, *Le dogme de la Rédemption*, París, 1931.
F. Juergensmeier, *Il corpo mistico di Cristo*, Brescia, 1937.
M. Cordovani, *Il rivelatore*, Roma, 1945.
Íd., *Il Salvatore*, Roma, 1945.
G. Ceriani, *La persona di Cristo*, Como, 1940.
G. Albrecht, *Teologia ed ascetica dell'Incarnazione secondo S. Tommaso*, 2 vols., Turín, 1941.
C. Cecchelli, *Mistero del Cristo*, Roma, 1942.
P. Parente, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951.
- C. Adam, *Jesus Christus*, Barcelona, 1945.
Arendzen, *The Atonement*, Cambridge, 1928.
D. Fahey, *The Kingship of Christ*, Dublín, 1931.
A. Graham, *The Christ of Catholicism*, Nueva York, 1947.
Pohle-Preuss, *Dogmatic Theology*, IV, *Soteriology; Christology.*
- M. Almazán, *Jesús de Nazareth*, Barcelona, 1946.
- L. Colomer, *El Sacrificio de Jesucristo*, Valencia, 1933.
- Íd., *La Soberanía de Jesucristo*, Barcelona, 1941.
- M. Esteve, *De coelesti mediatione sacerdotali Christi*, Madrid, 1949.
- A. Fernández, *Vida de Jesucristo*, Madrid, 1948.
- L. Fillion, *Vida de Ntro. Sr. Jesucristo*, Madrid, 1948.
- Card. Gomá, *Jesucristo Redentor*, Barcelona, 1944.

* A. SCHÜTZ, *Cristo,* Barcelona, 1944.
* P. SALGADO, *Vida de Jesús,* Madrid, 1947.
* R. CRIADO, *La sagrada pasión en los profetas,* Madrid, 1945.
* J. HUBY, *El Evangelio y los Evangelios,* Madrid, 1935.
* J. M. BOVER, *Teología de San Pablo,* Madrid, 1952.
* F. M. WILLIAM, *Vida de Jesús en el País y Pueblo de Israel,* Madrid, 1940.
* J. LEAL, *Jesucristo y nuestra fe en él,* Granada, 1949.
* PINARD DE LA BOULLAYE, *Jesús Mesías,* Madrid, 1941.
* F. PRAT, *La Teología de San Pablo,* Méjico, 1947.
* Id., *Jesucristo,* Méjico, 1948.
* V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento,* Madrid, 1943.

## VIRGEN MARÍA

A. CAPPELLAZZI, *Maria nel dogma Cattolico,* Siena, 1902.
E. CAMPANA, *Maria nel dogma Cattolico,* Turín, 1943.
A. LANG, *Madre di Cristo,* Brescia, 1933.
A. GORRINO, *La SS. Vergine,* Turín, 1938.
G. M. ROSCHINI, *Mariologia,* 3 vols., Milán, 1940-42.
S. GAROFALO, *Las palabras de María,* Valencia, 1947.
P. C. LANDUCCI, *Maria SS. nel Vangelo.*
R. SPIAZZI, *La Mediatrice della riconciliazione umana,* Roma, 1951.
BOURKE, *Mary,* A *study of the Mother of God,* Dublín, 1937.
H. DU MANOIR, *Maria,* 3 vols., París, 1949.
S. M. HOGAN, *Mother of divine grace,* Londres, 1921.
J. B. JAGGAR, *The Immaculate Conception,* Nueva York, 1925.
O'CONNELL, *Mary's Assumption,* Nueva York, 1930.
Id., *Our Lady Mediatrix of All Graces,* Baltimore, 1926.
SMITH, *Mary's Part in Our Redemption,* Londres, 1938.
VASSALL, *The Mother of Christ in Tradition Theoligy, and Devotion,* Londres, 1922.
* S. ALAMEDA, *La Virgen en la Biblia y en la primitiva Iglesia,* Barcelona, 1939.
* J. M. BOVER, *La Asunción de María,* Madrid, 1947.
* Id., *Soteriología Mariana,* Madrid, 1946.
* Id., *Deiparae Virginis consensus corredemptionis ac mediationis fundamentum,* Madrid, 1942.
* G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima,* Madrid, 1945.
* L. COLOMER, *La Virgen María,* Barcelona, 1935.
* M. GARCÍA DE CASTRO, *El Dogma de la Asunción,* Madrid, 1947.

* J. B. Terrien, *La Madre de Dios y Madre de los hombres*, 4 vols., Madrid, 1948.
* Card. Gomá, *María, Madre y Señora*, Barcelona, 1944.
* Íd., *María Santísima*, Barcelona, 1942.
* E. Sauras, *La Asunción de la Sma. Virgen*, Valencia, 1950.
* F. M. Willam, *Vida de María, la Madre de Dios*, Barcelona, 1950.
* N. Pérez, *Historia Mariana de España*, Valladolid, 1942.


## GRACIA, ASCÉTICA Y MÍSTICA


I. V. Bainvel, *Nature et sur-naturel*, París, 1931.

A. Verriele, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale*, Milán, 1938.

M. J. Scheeben, *Las maravillas de la Gracia*, Buenos Aires, 1945.

I. Gross, *La divinisation du chrétien selon les Pères grecs*, París, 1938.

H. Rondet, *Gratia Christi*, París, 1948.

F. Walland, *La grazia divinizzante*, Colle Don Bosco, Asti, 1949.

P. K. Bastable, *Desire for God. Does man aspire naturally to the Beatific Visión?*, Londres, 1947.

F. Cuthbert, *God and the supernatural*, Londres, 1920.

G. H. Joyce, *The catholic doctrine of Grace*, Londres, 1930.

McKenna, *The Theology of Faith*, Dublín, 1914.

E. J. Wirth, *Divine Grace*, Nueva York, 1903.

* J. B. Terrien, *La gracia y la gloria*, Madrid, 1952.
* P. Lumbreras, *De Gratia*, Roma, 1948.
* Arami, *Vive tu vida*, Barcelona, 1950.
* Sertillanges, *El problema del mal*, Madrid, 1951.
* Riants de Villerez, *La obra del Espíritu Santo en el fiel*, Madrid, 1946.
* J. de Sto. Tomás, *Los dones del Espíritu Santo*, Madrid, 1948.

Garrigou-Lagrange, *La predestinación de los Santos y la Gracia*, Bilbao, 1950.

Íd., *Síntesis tomista*, Buenos Aires, 1947.

Íd., *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1946.

* J. Domínguez Berrueta, *Filosofía mística española*, Madrid, 1947.
* Doroteo de la Sda. Familia, *Guía Espiritual de la contemplación adquirida*, Barcelona, 1942.
* Miguel de S. Agustín, *Introducción a la vida interna y práctica fruitiva de la vida mística*, Barcelona, 1936.
* Crisógono de Jesús Sacramentado, *Compendio de Ascética y Mística*, Ávila, 1933.

• F. Naval, *Curso de Teología Ascética y Mística,* Madrid, 1942.
A. Ortega, *Razón teológica y experiencia mística,* Madrid, 1944.
A. Stolz, *Teología de la mística,* Madrid, 1951.
J. G. Arintero, *La evolución mística,* Madrid, 1952.

## IGLESIA

E. Commer, *L'essenza della Chiesa,* Venecia, 1905.
A. Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution,* 2 vols., París, 1907.
A. de Puolpiquet, *L'Église Catholique,* París, 1925.
M. Besson, *Saint Pierre et les origines de la Primauté Romaine,* Ginebra, 1929.
Íd., *L'Église et le Royaume de Dieu,* Friburgo (Suiza), 1942.
P. Lippert, *L'Église du Christ,* Lyon, 1933.
A. D. Sertillanges, *Il miracolo della Chiesa,* Brescia, 1936.
L. Kosters, *L'Église de Notre Foi,* París, 1938.
P. Batiffol, *Cathedra Petri,* París, 1938.
A. Piolanti, *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia,* Roma, 1939.
G. Siri, *La Chiesa,* Roma, 1944.
G. Philips, *La Santa Chiesa Cattolica,* Roma, 1949.
G. Agius, *Tradition and the Church,* Boston, 1928.
J. P. Arandzen, *The Church,* Cambridge, 1928.
E. S. Berry, *The Church of Christ,* Londres, 1927.
E. Boylan, *The Mystical Body,* Westminster, Md., 1947.
M. C. D'Arcy, *Catholicism,* Londres, 1927.
D. Fahey, *The Mystical Body of Christ in the Modern World,* Dublín, 1944.
A. Fortescue, *The Orthodox Eastern Church,* Londres, 1916.
N. Jung, *Le Magistère de l'Église,* París, 1935.
C. Lattey, *The Church,* Cambridge, 1928.
Íd., *The Papacy,* Cambridge, 1924.
R. Rousseau, *The Church of Christ,* Milwaukee, 1936.
F. Sheen, *The Mystical Body of Christ,* Nueva York, 1935.
• F. Alonso Bárcena, *De Ecclesiae magisterio,* Madrid, 1945.
Íd., *Las notas de la Iglesia en la Apologética contemporánea,* Granada, 1944.
H. Clerissac, *El misterio de la Iglesia,* Madrid, 1946.
• E. Mura, *El Cuerpo Místico de Jesucristo,* Salamanca, 1936.
• J. Madoz, *La Iglesia nuestra Madre,* Bilbao, 1946.
• Íd., *La Iglesia de Jesucristo,* Madrid, 1935.

• Id., *El Primado Romano*, Madrid, 1936.
• CARD. GIBBONS, *Nuestra herencia cristiana*, Barcelona, 1933.
• R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1945.
• E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid, 1952.
• L. COLOMER, *La Iglesia Católica*, Valencia, 1934.


## SACRAMENTOS Y LITURGIA


N. GIHR, *Les Sacrements*, 4 vols., París, 1900.
E. CARRETTI, *I Sacramenti e i Novissimi*, Bolonia, 1926.
G. FABER, *Il Santo Sacramento*, Turín, 1930.
P. A. DEL CORONA, *Elevazioni sul mistero dell'Eucaristia*, Milán, 1927.
D. GIULIOTTI, *Il ponte sul mondo, Commento alla Messa*, Turín.
A. VILLIEN, *Les Sacrements*, París, 1931.
E. CARONTI, *Il Sacrificio Cristiano*, Turín.
E. MASURE, *Le Sacrifice du Chef*, París, 1932.
A. D'ALÈS, *L'Eucharistie*, París, 1933.
L. BIROT, *Il Santo Sacrificio*, Milán, 1935.
E. HUGON, *Les Sacrements dans la vie spirituelle*, Juvisy, 1935.
J. TIXERONT, *L'Ordine e le Ordinazioni*, Brescia, 1939.
M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1940.
M. LEPIN, *Il Sacrificio del Corpo Mistico*, Milán, 1941.
CH.-V. HÉRIS, *Le Mystère de l'Eucharistie*, París, 1943.
M. PHILIPPON, *Les Sacrements dans la vie chrétienne*, París, 1945.
GRENTE, *La magnificenza dei Sacramenti*, Milán, 1949.
F. TAYMANS D'EYPERNON, *La Sainte Trinité et les Sacraments*, París, 1949.
M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 2 vols., Barcelona, 1951.
E. MASURE, *Le Sacrifice du Corps Mystique*, París, 1950.
J. CLIFFORD FENTON, *The Concept of the diocesan Priesthood*, Milwaukee, 1951.
A. PIOLANTI, *L'Eucaristia*, Roma, 1952.
J. B. BRODIE-BROSNAM, *The Sacrifice of the New Law*, Londres, 1926.
E. DORONZO, *De Sacramentis in genere. De Baptismo et Confirmatione. De Eucharistia*, 2 vols. *De Poenitentia*, 4 vols., Milwaukee, 1946-1952.
A. FORTESQUE, *The Mass*, Londres, 1913.
A. GASQUET, *Sacramentals*, Londres, 1928.
C. C. MARTINDALE, *The Sacramental Systeme*, Nueva York, 1928.
O'DONNELL, *Penance in the early Church*, Dublín, 1907.

O'Dwyer, *Confirmation*, Dublín, 1915.
A. Quinn, *Extreme Unction*, Dublín, 1920.
A. F. Wirgman, *The Doctrine of Confirmation*, Londres, 1902.
* J. de la Bellacasa, *De Sacramentis*, Barcelona, 1948.
* A. Rojo del Pozo, *Los Sacramentos y su Liturgia*, Madrid, 1946.
* Id., *Evolución histórica de la liturgia*, Barcelona, 1935.
* Id., *La Misa y su Liturgia*, Madrid, 1942.
* A. Temiño, *La causalidad de los Sacramentos y el Cuerpo Místico*, Burgos, 1946.
* Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, Madrid, 1952.
* C. Sánchez Aliseda, *El Breviario Romano*, Madrid, 1951.
* M. Zundel, *El poema de la Sda. Liturgia*, Madrid, 1949.
* M. Brillant, *Eucaristía*, Bilbao, 1950.
* J. Solano, *Textos Eucarísticos primitivos*, Madrid, 1952.
* M. Monjas, *La Confesión*, Madrid, 1948.
* Noldin-Schmitt-Schonegger, *De Sacramentis*, Barcelona, 1951.
* A. Azcárate, *La flor de la Liturgia*, San Sebastián (s. a.).
* Eisenhofer, *Compendio de liturgia católica*, Barcelona, 1947.
* Card. Gomá, *La Eucaristía y la vida cristiana*, Barcelona, 1940.
* Id., *El Matrimonio*, Barcelona, 1941.
* Id., *El valor educativo de la liturgia católica*, Barcelona, 1940.
* Llovera, *Idea integral del Sacrificio Eucarístico*, Barcelona, 1945.
* Card. Manning, *El sacerdocio eterno*, Barcelona, 1943.
* G. Thils, *Naturaleza y espiritualidad del clero diocesano*, Buenos Aires, 1947.
* R. Aragó, *El Matrimonio*, Barcelona, 1941.
* Ramírez, *Religión, Sacrificio, Sacerdocio*, Bilbao, 1945.
* J. Gómez Lorenzo, *Las Sagradas Ordenes*, Salamanca, 1946.
* R. Guardini, *El espíritu de la Liturgia*, Barcelona, 1946.
* G. Prado, *Historia del Rito mozárabe*, Burgos. 1928.
* Card. Schuster, *Liber Sacramentorum*, Barcelona, 1935-47.

## NOVISIMOS

A. Michel, *L'Enfer et la règle de la foi*, París, 1921.
Id., *Les fins dernières*, París, 1928.
E. Méric, *L'altra vita*, 2 vols., Turín, 1927.
A. Sartori, *La visione beatifica. La controversia e la dottrina nella Storia*, Turín, 1927.
F. S. Schouppe, *Il domma del Purgatorio*, Turín, 1932.
Garrigou-Lagrange, *La vida eterna y la profundidad del alma*, Madrid, 1951.

P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair,* París, 1947.
E. Bon, *La morte e i suoi problemi,* Turín, 1948.
E. Krebs, *Occhio mai vide,* Roma, 1950.
J. P. Arendzen, *What becomes of the dead?,* Londres, 1925.
F. Buckley, *Man's last end,* San Luis, 1949.
Canty, *Purgatory,* Dublín, 1886.
Coleridgee, *The prisoners of the King,* Londres, 1936.
J. G. Raupert, *Hell and its problems,* Búfalo, 1917.
J. Rickaby, *Everlasting punishment,* Londres, 1916.
A. Bonier, *The life of the world to come,* Londres, 1926.
• J. B. Manya, *De ratione peccati poenam aeternam inducentis,* Barcelona, 1947.
• J. Bujanda, *Teología del más allá,* Madrid, 1951.
• S. M. Ramírez, *De ominis beatitudine,* Madrid, 1942.

## APOLOGETICA

G. Monti, *Apologetica scientifica,* Turín, 1923.
R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione,* 2 vols., Roma, 1936.
G. K. Chesterton, *Ortodoxia.*
A. D. Sertillanges, *Fuentes de la creencia en Dios,* Barcelona, ELE, 1943.
G. Siri, *La Rivelazione,* Roma, 1941.
F. Fabbi, *Il cristianesimo Rivelazione divina,* Asís, 1950.
G. Falcon, *Manuale di Apologetica,* Alba, 1951.
J. J. Baierl, *The Theory of Revelation,* 2 vols., Rochester, 1927.
Brunsmann-Preuss, *A Handbook of fundamental theology,* 4 vols., St. Louis, 1931.
P. Finlay, *Divine Faith,* Londres, 1917.
Card. Gibbons, *La fe de nuestros padres.*
F. Hettinger, *Revealed religion,* 2 vols., Londres, 1905.
McNabb, *Frontiers of Faith and Reason,* Londres, 1937.
M. Sheehan, *Apologetics and Christian doctrine,* Dublín, 1929.
F. Sheen, *Religion without God,* Londres, 1928.
• A. Hillaire, *La religión demostrada,* Barcelona, 1944.
• I. Kologrivof, *Suma católica contra los sin Dios,* Barcelona, ELE, 1943.
• P. Rutten, *¿Puede creer un hombre razonable?,* Barcelona, ELE, 1933.
• Balmes, *Obras completas.*

C. Bayle, *Sin Dios y contra Dios*, Burgos, 1938.
A. Carbonell, *Cartas de combate*, Barcelona, 1940.
M. García de Castro, *Apologética*, Madrid, 1946.
N. Marín Negueruela, *Lecciones de Apologética*, Madrid, 1944.
J. Tusquets, *La religión defendida*, Barcelona, 1940.

## SUBSIDIOS

Para utilizar más útilmente este Diccionario de Teología recomendamos vivamente el uso de los siguientes subsidios:

1. — *La Sagrada Biblia*, en una buena edición crítica y comentada.

2. — El *Enchiridion symbolorum*, de Denzinger-Bannwart-Umberg, que recoge las principales definiciones y fórmulas de fe del Magisterio vivo de la Iglesia (*Símbolos, Concilios, Documentos* de los Romanos Pontífices) [1].

3. — *Enchiridion patristicum*, de Rouet de Journel, Florilegio de la doctrina de los Padres relativa a los dogmas principales de la fe cristiana [2].

4. — La *Suma Teológica* y la *Suma contra los Gentiles*, de Santo Tomás, de las que hemos reseñado una edición en la bibliografía general.

## PRINCIPALES REVISTAS TEOLÓGICAS

Españolas:

*Archivo Ibero-Americano, Estudios históricos*, Padres Franciscanos, Madrid.
*La Ciencia Tomista*, PP. Dominicos, Salamanca.
*La Ciudad de Dios*, PP. Agustinos, El Escorial.
*Cultura Bíblica*, AFEBE, Madrid.
*Efemérides Mariológicas*, Madrid.
*Estudios Bíblicos*, Madrid.
*Estudios Eclesiásticos*, Madrid.
*Estudios Franciscanos*, Barcelona.

(1) Las Actas de los Concilios han sido publicadas por varios autores, en grandes colecciones; baste recordar la conocida de Mansi († 1775), quien publicó la *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, en 31 vols., reimpresa en París en 1901, en 35 vols. Los Concilios posteriores han sido recogidos por los Padres Jesuitas en la *Collectio Lacensis*, impresa en Friburgo, en 7 vols., de 1870-1890; en el vol. 7 se hallan las Actas del Conc. Vaticano.

(2) Los escritos de los Padres han sido diligentemente recogidos por J. P. Migne, en su monumental «*Patrologiae Cursus Completus*», que comprende 221 volúmenes en su serie latina y 161 en la griega. Son también notables las dos colecciones críticas llamadas *Corpus de Viena* y *Corpus de Berlín*.

*Estudios Marianos*, Sociedad Mariológica Española, Madrid.
*Hispania Sacra*, Historia Eclesiástica, Madrid.
*Miscelánea*, Comillas (Santander).
*Revista Española de Teología*, Madrid.

Italianas:

*Angelicum*, Pont. Ateneo Angélico, PP. Dominicos, Roma.
*Antonianum*, Pont. Ateneo Antoniano, PP. Franciscanos, Roma.
*Divus Thomas*, Piacenza.
*Gregorianum*, Pontificia Universidad Gregoriana, PP. Jesuítas, Roma.
*La Scuola Cattolica*, Facultad de Teología de Milán.
*Marianum*, PP. Servitas, Roma.
*Salesianum*, Pont. Ateneo Salesiano, Turín.
*Doctor Communis*, Pont. Academia de Sto. Tomás, Roma.
*Euntes Docete*, Pont. Universidad de Propaganda Fide, Roma.

Otros países:

*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.
*Journal of Theological Studies*, Oxford, Inglaterra.
*Nouvelle Revue Théologique*, PP. Jesuítas, Lovaina, Bélgica.
*Recherches de Science Religieuse*, París.
*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, París.
*Revue des Sciences Religieuses*, Universidad Católica de Estrasburgo.
*Revue Thomiste*, PP. Dominicos, Francia.
*The American Ecclesiastical Review*, Universidad Católica de Washington.
*Theological Studies*, PP. Jesuítas, Estados Unidos.
*The Thomist*, PP. Dominicos, Estados Unidos.
*Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck.

# ABREVIATURAS Y SIGLAS

| | |
|---|---|
| A. T. (o V. T.) | = Antiguo Testamento |
| N. T. | = Nuevo Testamento |
| Abd. (Abd.) | = Abdías |
| Ag. (Ag.) | = Ageo |
| Am. (Am.) | = Amós |
| Apoc. (Apoc.) | = Apocalipsis de S. Juan |
| Bar. (Bar.) | = Baruc |
| Cant. (Cant.) | = Cantar de los Cantares |
| Col. (Col.) | = Epístola a los Colosenses |
| 1 2 Cor. (1 2 Cor.) | = Epístola a los Corintios |
| Dan. (Dan.) | = Daniel |
| Deut. (Deut.) | = Deuteronomio |
| Ecl. (Eccl.) | = Eclesiastés |
| Ecli. (Eccli.) | = Eclesiástico |
| Ef. (Eph.) | = Epístola a los Efesios |
| Esd. (Esd.) | = Esdras |
| Est. (Esth.) | = Ester |
| Éx. (Ex.) | = Éxodo |
| Ez. (Ez.) | = Ezequiel |
| Fil. (Phil.) | = Epístola a los Filipenses |
| Filem. (Philem.) | = Epístola a Filemón |
| Gál. (Gal.) | = Epístola a los Gálatas |
| Gén. (Gen.) | = Génesis |
| Hab. (Hab.) | = Habacuc |
| Heb. (Heb.) | = Epístola a los Hebreos |
| Hechos (Act.) | = Hechos de los Apóstoles |
| Is. (Is.) | = Isaías |
| Jer. (Ier.) | = Jeremías |
| Jn. (Io.) | = Juan |
| 1 2 3 Jn. (1 2 3 Io.) | = Epístolas de S. Juan |
| Job (Iob) | = Job |
| Joel (Ioel) | = Joel |
| Jon. (Ion.) | = Jonás |
| Jos. (Ios.) | = Josué |

Jud. (Iudas) = Epístola de S. Judas.
Judit (Iudith) = Judit
Jueces (Iud.) = Jueces
Lam. (Threni) = Lamentaciones de Jeremías
Lc. (Lc.) = Lucas
Lev. (Lev.) = Levítico
1 2 Mac. (1 2 Mac.) = Macabeos
Mc. (Mc.) = Marcos
Mal. (Mal.) = Malaquías
Mi. (Mich.) = Miqueas
Mt. (Mt.) = Mateo
Na. (Nah.) = Nahum
Ne. (Neh.) = Nehemías
Núm. (Num.) = Números
Os. (Os.) = Oseas
Par. (Par.) = Paralipómenos
1 2 Ped. (1 2 Petr.) = Epístolas de S. Pedro
Prov. (Prov.) = Proverbios
1 2 Rey. (3 4 Reg.) = Libros de los Reyes (en la Vulg. 3 4 de los Reyes)
Rom. (Rom.) = Epístola a los Romanos
Rut (Ruth) = Rut
Sab. (Sap.) = Sabiduría
Sal. (Ps.) = Salmo
1 2 Sam. (1 2 Reg.) = Libros de Samuel (en la Vulg. 1 2 de los Reyes)
Sant. (Iac.) = Epístola de Santiago
Sof. (Soph.) = Sofonías
1 2 Tes. (1 2 Thes.) = Epístolas a los Tesalonicenses
1 2 Tim. (1 2 Tim.) = Epístolas a Timoteo
Tit. (Tit.) = Epístola a Tito
Tob. (Tob.) = Tobías
Zac. (Zac.) = Zacarías

AAS = Acta Apostolicae Sedis
ASS = Acta Sanctae Sedis
CIC = Código de Derecho Canónico
DA = Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique
DACL = Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie
DB = Enchiridion symbolorum de Denzinger-Bannwart

| | |
|---|---|
| DBV (S) | = Dictionnaire de la Bible de Vigouroux (Suplemento de Pirot) |
| DDC | = Dictionnaire de Droit Canonique |
| DHGE | = Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique |
| DS | = Dictionnaire de Spiritualité |
| DTC | = Dictionnaire de Théologie Catholique |
| EB | = Enchiridion bíblicum |
| EC | = Enciclopedia Católica (Città del Vaticano) |
| EE | = Enciclopedia Eclesiástica (Bernareggi) |
| EFHE | = Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae de Kirch |

# SÍNTESIS DE LA DOCTRINA TEOLÓGICA

La doctrina cristiana no es, como pudiera sospechar un lector profano de este manual, una colección fragmentaria, sino un compacto sistema de verdades orgánicamente elaboradas, en que la razón se mueve a la luz de la fe y de la Revelación divina. Es también una ciencia, pero una ciencia que trasciende el objeto y el método de las disciplinas humanas, porque sus principios consisten en un dato que se apoya en la autoridad de Dios, verdad infalible. El dato es la Revelación divina consignada en dos fuentes: la Sagrada Escritura y la Tradición. Custodio e intérprete auténtico de ambas es el *magisterio vivo e infalible* de la Iglesia instituída por Jesucristo.

El acto de fe es una libre adhesión de la razón a la verdad revelada por Dios y propuesta como tal por la Iglesia. La fe es un humilde obsequio a Dios Creador, verdad absoluta; pero obsequio razonable, porque, aun siendo de orden sobrenatural por razón del objeto revelado y de la gracia que ayuda a la voluntad y al entendimiento a aceptar la palabra divina, sin embargo tiene *presupuestos* que pertenecen al ámbito y dominio de la razón. Tales son la existencia de un Dios personal distinto del mundo, el hecho de la Revelación divina históricamente confirmada, el valor del testimonio de Cristo y de la Iglesia fundada por Él.

El estudio sereno de estos presupuestos prepara a la fe, porque demuestra la credibilidad de la verdad revelada, pero no determina el acto de fe («credo»), que depende negativamente de las buenas disposiciones del sujeto, positivamente de la gracia de Dios.

El Concilio Vaticano (Ses. III, c. 4) afirma que «la recta razón demuestra los fundamentos de la fe»: de esta manera la doctrina católica reivindica los derechos y la dignidad de la razón humana aun frente a la fe, de la misma manera que defiende la integridad de la libertad humana frente a la gracia divina.

La Apologética es una introducción científica a la Teología, que defiende la posibilidad y el hecho de la Revelación divina, probando por vía racional los presupuestos de la fe. Ante todo toma de la sana filosofía la certeza del valor objetivo del conocimiento humano, punto de partida para toda construcción científica. Asegurada esta verdad, se

procede a la prueba de la existencia de Dios utilizando aquella parte de la filosofía que se llama Teodicea: prueba subjetiva a través de la luz de la verdad, que resplandece en el entendimiento, de la sed de un bien infinito, que abrasa el corazón, o de la fuerza de la ley moral, que domina la conciencia; prueba objetiva a través de la belleza, la perfección, la unidad y el orden del mundo en que vivimos. Una y otra prueba toman su eficacia demostrativa del principio de causalidad, que, revelando el carácter de limitación y contingencia de la realidad cósmica y de nuestro mismo mundo interior (efecto), nos fuerza a señalar una causa adecuada de ambas, en que se vea la razón de ser de nuestro yo y del mundo.

El principio de causalidad nos lleva no sólo a la distinción entre Dios y el universo, sino también a la determinación de su relación mutua, que se resuelve en el acto creativo. Pero esta demostración metafísica no queda en la esfera de una especulación abstracta, sino que tiene una nueva prueba en la conciencia individual y colectiva, en el patrimonio ético-religioso de la humanidad. La religión, tendencia, norma y fuerza indestructible del espíritu, es como el sistema nervioso de la historia humana, y manifiesta de mil formas la persuasión de las relaciones morales entre el hombre y Dios, como entre hijo y Padre. Estas relaciones se ven consagradas generalmente por el concepto de una Revelación divina. No hay religión que no custodie celosamente un libro o una tradición bajo el sagrado título de Palabra de Dios.

Frente a esta constante y universal afirmación no puede quedar tampoco indiferente un intelectual del siglo XX. Si Dios ha hablado, el hombre debe escucharlo y sacar de la palabra divina una norma de vida y de orientación hacia su supremo destino. De aquí la investigación histórica para encontrar la verdadera revelación.

Entre las numerosas religiones que se glorían de tener un origen divino el cristianismo es la que presenta más evidentes y seguras garantías de verdad. Él abraza y domina toda la historia de la humanidad: su libro es la Biblia, que registra el pacto (testamento) entre Dios y los hombres, el cual se divide en dos amplias fases, el Antiguo Testamento, que prepara la venida de Cristo, el Mesías, y el Nuevo Testamento, que acompaña y deja en marcha el reino de Cristo. Este gran libro, que se abre con la descripción de la creación (Génesis) y se cierra con los resplandores siniestros del ocaso del universo (Apocalipsis), contiene sublimes verdades y elementos sobrenaturales (profecías y milagros) que sellan su carácter divino. Ningún libro ha sido estudiado con tanta pasión como la Biblia: prescindiendo de millones de almas que encontraron en ella luz y fuerza de santidad para llegar hasta el heroísmo, señalemos el encarnizamiento con que la crítica histórica y filológica viene desmenuzando cada verso de la Biblia desde

hace poco más de un siglo. Todos los recursos del ingenio y de la erudición se han empleado en ella con diversas alternativas: de este crisol la Biblia (especialmente los Evangelios) ha salido sustancialmente ilesa, e incluso se ha ganado el respeto de los ánimos más hostiles con la fuerza de su historicidad y de su autenticidad.

Toda la Biblia se centra en Cristo, en quien se cumplen admirablemente todas las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento y de quien irradia la luz nueva del Evangelio confirmada por los milagros, sobre todo por el de la Resurrección del mismo Cristo. Demostrada la historicidad y autenticidad de la Biblia es preciso aceptar su contenido sin reservas, y como Cristo, a quien se ordena toda la Revelación antigua, se declara Legado de Dios y habla y obra en su nombre, la doctrina de los dos Testamentos se ha de aceptar como cosa divina, y el mismo Jesús, que sella sus afirmaciones con el milagro, ha de ser reconocido el Revelador por excelencia, más aún, el verdadero Hijo de Dios, como Él se nos presenta. Garantizan su veracidad las antiguas profecías verificadas en Él, sus milagros y profecías, su admirable equilibrio psicológico y moral, el testimonio, a menudo cruento, de sus Discípulos, la sublimidad y la fuerza conquistadora de su doctrina rubricada con su sangre sobre la Cruz.

Cristo, además, ha fundado una Iglesia en forma de sociedad perfecta, con su jerarquía, con su magisterio, con sus medios de santificación (Sacramentos), y ha declarado que permanecerá en esta Iglesia hasta el fin del mundo haciéndose una sola cosa con ella, especialmente con su Cabeza visible, el Papa, a quien confió la misión de hacer sus veces, gobernando, enseñando y santificando.

Resumiendo el proceso racional de la Apologética cristiana podemos trazar el siguiente esquema:

El hombre, con su entendimiento ordenado a la verdad, se examina a sí mismo y al universo fuera de él, y descubre el carácter de criatura, de efecto, de donde sube a una Causa Primera, a un Dios Creador y Providente. Las diversas religiones hablan de relaciones con Dios, de Revelación divina: el hombre, inquiriendo sobre ellas, se encuentra con el cristianismo, que ofrece las mayores garantías de verdad. En él la Revelación divina se centra en Cristo, Legado divino, más aún, Hijo de Dios, que corrobora su declaración con hechos sobrenaturales. Dios, pues, habló en la Biblia por medio de los Profetas y habló por boca de su Hijo encarnado, Jesucristo.

Por lo tanto, el hombre puede creer, más aún, debe creer en Cristo, en sus palabras, en sus leyes, en sus divinas instituciones.

Pero no siendo matemática la demostración apologética, sino de índole moral, el entendimiento puede quedar perplejo, especialmente frente a verdades trascendentes y misteriosas y a leyes que imponen

sacrificios y renuncias. La conclusión, pues, de toda buena apologética será la posibilidad, más aún, la necesidad moral de creer; pero el acto de fe, el credo, tiene necesidad del impulso de la gracia, y por esto es libre y meritorio.

Donde termina la Apologética comienza la Teología, que supone la verdad de la Revelación (objetivamente) y el asentimiento de la fe (subjetivamente)

El objeto de la ciencia teológica es Dios en sí mismo y el mundo creado, especialmente el hombre, en cuanto dice relación a Dios.

La fuente de la Teología es la Revelación divina contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición y entendida a través de la interpretación del Magisterio vivo e infalible de la Iglesia. Por esto la argumentación teológica se apoya en la autoridad de Dios, que revela y es, por lo tanto, sustancialmente dogmática. Dogma es la verdad revelada por Dios y definida como tal por la Iglesia; verdad intangible e inmutable en sí misma. El dogma contiene a veces una verdad accesible y otras veces una verdad que trasciende la capacidad de la razón humana (misterio): en el primer caso la razón comprende la verdad y la acepta no sólo en obsequio a Dios, que la propone, sino también por motivo de intrínseca evidencia. Tal es, por ejemplo, la de la inmortalidad del alma, verdad de razón y de fe. Cuando se trata, en cambio, de misterios, la razón se adhiere sólo por la fe y en virtud de la autoridad de Dios.

De las verdades reveladas saca la Teología, por medio de un proceso dialéctico iluminado por la fe, las llamadas «conclusiones teológicas», que son una explicación o irradiación más o menos inmediata del dogma.

Estas conclusiones son ciertamente algo más que una verdad racional, pero no tienen un valor divino como lo tiene el dogma.

Es evidente que el dogma, aun cuando supere la capacidad del entendimiento humano (como p. ej. el misterio de la Sma. Trinidad), no puede, sin embargo, estar en contradicción con los principios racionales, porque Dios es en todo caso la única fuente tanto de las verdades sobrenaturales como de las verdades naturales. Y Dios no puede estar en contradicción consigo mismo. La Teología trabaja por demostrar que al menos el misterio no repugna.

En sentido amplio, todas las ciencias sagradas que constituyen el «scibile» eclesiástico pertenecen a la Teología, porque se mueven a la luz de la fe y no pueden prescindir del sobrenatural, que domina la vida humana en relación con Dios. Pero la Teología por excelencia, en sentido estricto, es la Teología Dogmática, de la cual nos ocupamos en esta obra.

La Dogmática comprende los siguientes tratados:

1. — *Dios Uno-Trino:* se estudia aquí la existencia, la esencia, los atributos de Dios, especialmente su inteligencia y su voluntad en relación con el mundo y con el hombre. Además, la vida íntima de Dios, que se revela como única sustancia subsistente en tres Personas distintas, las cuales se constituyen en virtud de las relaciones entre los términos de las procesiones inmanentes (intelección y volición).

2. — *Dios Creador:* Todas las cosas han sido creadas de la nada, incluso el hombre. Dios no sólo ha creado, sino que conserva con influjo continuo el ser de las cosas y determina su acción. Para los Ángeles y para el hombre, Dios ha dispuesto un orden sobrenatural, destinando a estas criaturas privilegiadas a la visión inmediata y al goce de su misma esencia. Tanto los Ángeles como el hombre caen en el pecado: a los Ángeles, puras inteligencias, no se les da reparación alguna, en cuanto al hombre, compuesto de espíritu y materia, Dios decreta su redención por medio de su Hijo Encarnado. El pecado original transmitido a todos los hijos de Adán (exceptuada la Virgen María) hiere la naturaleza humana, pero sin destruir sus propiedades esenciales, y crea en la vida del hombre una molesta inquietud, que se resuelve poco a poco en un llamamiento al Salvador futuro.

3. — *El Hombre-Dios:* El Hijo de Dios (Verbo) toma la naturaleza humana y la hace suya, propia y partícipe de su personal subsistencia. Tenemos así un Ser «teándrico», dos naturalezas distintas y una sola Persona. Es Jesucristo, que afronta el dolor hasta el martirio de la Cruz por liberar al hombre de la esclavitud del mal y del pecado. La Redención se lleva a cabo con la vida, pasión y muerte de Jesús y con su Resurrección gloriosa: pero el hombre debe hacerla suya, adhiriéndose a Cristo libremente por medio de la fe y de la gracia, fuente de energías para una vida nueva, a la que sonríe la promesa de la futura posesión de Dios.

4. — *La Gracia:* es el fruto de la Redención. Por medio de Cristo Redentor se comunica al hombre esta fuerza divina, que es una cierta participación de la naturaleza y de la vida misma de Dios. Esta fuerza no sofoca, sino que exige más bien la cooperación de la libertad humana para la santificación, camino imprescindible para alcanzar la meta suprema que es la vida eterna en Dios.

5. — *Los Sacramentos:* son los canales de la gracia, como una prolongación de la humanidad sacrosanta del Salvador, fuente de vida sobrenatural. La humanidad asunta es instrumento ligado al Verbo para la santificación de las almas, los Sacramentos son instrumentos *separados* que tienen de Aquél su eficacia sobrenatural. El centro de la vitalidad sacramental es la Sma. Eucaristía, que contiene en sí al mismo Autor de la gracia. Los demás Sacramentos acompañan al hombre de la cuna a la tumba en las diversas fases de su vida mortal.

como remedios específicos para todas las dificultades y luchas en orden a la conquista del cielo.

6. — *La Iglesia:* por un misterio inefable Cristo ha encontrado manera de incorporarse los hombres, que responden a su llamada. Queda así constituído el Cuerpo místico, que es la Iglesia, de la cual Cristo es la cabeza y los fieles los miembros. La Iglesia es un organismo social que tiene una estructura jerárquica visible y una vitalidad espiritual alimentada por Cristo por medio de los Sacramentos. Toda la vida de la Iglesia se deriva de Cristo Redentor y es custodiada y disciplinada por el Vicario de Jesucristo, que es el Obispo de Roma, sucesor de S. Pedro, constituído por el Señor piedra fundamental y pastor supremo de su Iglesia. Este maravilloso Cuerpo místico, síntesis de todas las obras de Dios, lleno de luz, de verdad y de linfa inagotable de vida sobrenatural, se abre a todos los hombres de buena voluntad. El alma que en él entra se encuentra en Cristo, y en Él se purifica y se transforma y con Él hace decididamente el camino de vuelta al corazón de Dios, de donde salió en el momento de su creación.

Éstos son los principales tratados que constituyen el sólido organismo de la Teología Dogmática, la cual se convierte en un itinerario que señala el paso de la sabiduría infinita y del amor infinito hacia su criatura y el paso de la criatura que ha encontrado el camino de la salvación, el camino que conduce a la casa del Padre. Dios, pensamiento y amor, que se contempla en el Verbo, su Hijo, y se ama en su Espíritu, quiere un ser fuera de Sí al cual comunicar sus perfecciones, su amor, su vida: he aquí la creación, en que domina el hombre, hecho a imagen de Dios, enriquecido por gracias y privilegios. El hombre cae miserablemente en la culpa y se arrastra durante siglos bajo el peso del pecado y de la maldición divina. El amor infinito no puede sufrir tanta ruina, se inclina sobre la criatura extraviada, se une a ella, toma su carne: He aquí la Encarnación del Verbo y la obra redentora, que abre el camino del cielo nuevamente. El Verbo encarnado se injerta y queda en el seno de la humanidad para salvarla. He aquí la Iglesia con su Magisterio infalible, con la gracia y con los Sacramentos, fuentes de vida espiritual. La Iglesia es la unión entre Dios y el hombre, como la prolongación de la Encarnación, en ella Cristo continúa su obra redentora, hecha de dolor y de amor, viviendo en toda alma, que, a través de las luchas y tribulaciones de la vida presente, suspira por la luz y la paz de la vida eterna.

Un verdadero drama hecho de verdad y de realidad viviente en que el hombre en contacto con Cristo se redime de su culpa, se libera del mal, vuelve a encontrar su verdadero ser y se lanza a la conquista de Dios, su principio y su término supremo necesario.

# DICCIONARIO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

## A

**ABELARDO, Pedro:** Filósofo y teólogo n. en 1079 en Pallet (Bretaña) y m. el 21 de abril de 1142 en el Monasterio de Saint-Marcel-sur-Saône. Discípulo de Roscelín (nominalista), de Guillermo de Champeaux (realista) y de Anselmo de Laon (iniciador de la Teología escolástica), combatió duramente a sus maestros y quiso abrir caminos nuevos tanto a la Teología como a la Filosofía. Espíritu brillante e inquieto pasó de una escuela a otra (Santa Genoveva, Notre-Dame) arrastrando tras sí una muchedumbre de entusiastas oyentes, de cuyas filas salieron cincuenta obispos, diecinueve cardenales, un Papa (Celestino II). Tras de sus novelescas relaciones con Eloísa y las condenaciones de los Concilios de Soissons (1121) y de Sens (1141), acabó su atormentada existencia, reconciliado con San Bernardo (promotor del Concilio de Sens) y con la Iglesia, en brazos de Pedro el Venerable, abad de Cluny.

Tienen importancia teológica entre sus obras el *De Unitate et Trinitate divina* (condenado en el Concilio de Soissons y rehecho bajo el título de *Theologia Christiana)*, el *Sic et non* (colección de textos aparentemente contradictorios sobre temas teológicos), el *Scito teipsum* (tratado de moral), el *Dialogus inter philosophum et theologum* (original apología del cristianismo). Además de su conocida solución al problema de los universales (el universal no es una *res* [realismo], ni un *nomen* [nominalismo], sino un *sermo* [concepto]), Abelardo se ganó positivo mérito en la teología por haber establecido una recta distinción entre la fe y la razón y haber introducido aquel proceso didáctico *(Sic et non)* que, perfeccionado por sus sucesores, contribuyó ampliamente al desarrollo de la escolástica.

BIBL. — C. Ottaviano, *Pietro Abelardo*, Roma, 1931; J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, en «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 28 (1932), pp. 247-9, 533-51, 788-828; U. Mariani, *Abelardo Pietro*, en EC; E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, trad. it. de G. Cairola, Turín, 1950.

A. P.

**ABSOLUCIÓN:** v. *Penitencia*.

**ACACIANOS:** Secuaces de Acacio, discípulo de Eusebio y su sucesor como obispo de Cesarea de Palestina (340-366). Acacio siguió las huellas de Eusebio, favoreciendo y abrazando el *arrianismo* (v. esta pal.) bajo una forma mitigada. Hombre ambicioso e incoherente, hizo deponer a San Cirilo, Patriarca de Jerusalén (357),

fué jefe de los sectarios en los Sínodos de Seleucia y de Constantinopla (359 y 60) y se hizo dueño de la situación bajo el emperador Constancio. En tiempos de Joviano aceptó la fe nicena (contra Arrio), vuelve de nuevo a la herejía arriana bajo Valente hasta que fué depuesto por el Sínodo de Lampsaco (365). Se les da también a Acacio y sus secuaces el nombre de *Homeos*, de la palabra ὅμοιος (= semejante), que compendia su doctrina. Rechazaron el *Anomeísmo* (v. esta pal.) de Aecio y de Eunomio, que enseñaban la desemejanza (ἀνόμοιος) entre el Padre y el Hijo; no admiten el ὁμοούσιος (= consustancial) definido en el Con. de Nicea (325), ni tampoco el ὁμοιούσιος de los semiarrianos, secuaces de Basilio de Alcira, que defendían entre el Padre y el Hijo una *semejanza sustancial;* sino que defienden la simple semejanza (ὅμοιος) entre las dos Personas divinas, apoyándose en que San Pablo llama a Cristo imagen del Padre. Según San Hilario, esta semejanza propuesta por los acacianos se refería solamente a la concordia de la voluntad del Hijo con la de su Padre. En otros términos, estos herejes volvían plenamente al arrianismo.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*[7], París, 1924, II, p. 48-57; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, París, 1927, I, p. 306; G. BARDY, en *Storia della Chiesa*, Turín, 1940, vol. III, página 169 ss; X. LE BACHELET, «*Acaciens*», en DTC.

P. P.

**ACCIDENTES EUCARÍSTICOS**: Es decir, las especies del pan y del vino (cantidad, color, sabor) que quedan invariables; son la *condición* necesaria para que el Cuerpo y la Sangre de Cristo estén presentes sacramentalmente (v. *Presencia real: modo*). Si los accidentes no permaneciesen, no se podría tener la presencia del Cuerpo de Jesús, sino «in specie propria», o sea por la adaptación de cada una de las partes del cuerpo glorioso de Jesucristo a las partes correspondientes del espacio circunstante, de manera que estando incluído en el lugar A no podría encontrarse al mismo tiempo en el lugar B. Pero permaneciendo inalterados los accidentes, el Cuerpo de Cristo, que está contenido *localmente* una sola vez en el cielo, puede hacerse presente *a manera de sustancia* («per modum substantiae») tantas veces cuantas son las consagraciones eucarísticas, sin que se pueda llegar al absurdo de un cuerpo distante de sí mismo muchas veces; en realidad, siendo la distancia el intervalo que media entre dos cuerpos localmente presentes en el espacio, no se verifica entre el Cuerpo de Cristo en el cielo y el mismo Cuerpo en la Eucaristía, ya que en la Hostia no está presente de un modo local, sino sólo sacramentalmente.

Se ha discutido mucho sobre la *naturaleza* de los accidentes, pero los datos de la patrística y las declaraciones de la Iglesia en los Concilios de Constanza (DB, 582) y de Trento (DB, 884) nos llevan a aceptar la doctrina clásica de los Escolásticos, que defendieron constantemente que las especies sacramentales no son modificaciones subjetivas de los sentidos (contra Descartes) ni menos efectos producidos por Dios en lugar del pan y del vino (contra los atomistas y dinamistas), sino las mismas

realidades accesorias numéricamente, que tenían por *subiectum inhaesionis* la sustancia del pan y del vino antes de la transustanciación; después de ella quedan sin ningún sujeto natural, sostenidas en su ser primitivo por la omnipotencia divina, que, lo mismo que formó el cuerpo de Jesús en el seno de la Virgen sin concurso humano, puede suplir eminentemente el efecto de la sustancia con relación a los accidentes.

Al desaparecer las especies eucarísticas cesa inmediatamente la presencia real, porque se anula su relación de continente para con el cuerpo de Cristo, sin que éste sufra modificación alguna.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 77; L. BILLOT, *De Sacramentis*, I, p. 436-440; A. VAN HOVE, *De SS. Eucharistia*[2], Malinas, 1941, p. 88-100; A. D'ALES, *De Eucharistia*, París, 1929, p. 93-97; F. JANSEN, «*Eucharistiques accidents*», en DTC; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 68; A. PIOLANTI, «*Accidenti Eucaristici*», en EC. * ALASTRUEY, G., *Tratado de la Sma. Eucaristía*, Madrid, 1951; BRILLANT; *Eucaristía*, Bilbao, 1950.

A. P.

**ACCIÓN CATÓLICA**: Denominación moderna del apostolado laical, tan antiguo como el cristianismo.

Como apostolado organizado y subordinado a la Jerarquía Eclesiástica nació durante el siglo pasado en varias naciones de Europa y tuvo su primera manifestación oficial en 1863, con el Congreso Internacional de Malinas. Bajo el Pontificado de Pío XI, que ha pasado a la historia con el título de Papa de la Acción Católica, adquirió una compacta estructura orgánica en toda la Iglesia.

Más que la historia nos interesa aquí el aspecto teológico de la A. C. Pío XI la definió: la *participación* de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia. Recientemente la palabra participación fué sustituída por la de *colaboración*. No obstante esta atenuación, subsiste el problema teológico, más que jurídico, de las relaciones de la A. C. con la Jerarquía. Ciertamente es una relación de subordinación, pero que no es fácil traducir a términos teológicos. Se ha pensado en la relación de causa *instrumental* (libre, se entiende) a causa principal (la Jerarquía); o también en una relación de *analogía*, por la cual el apostolado en sentido verdadero y propio sería misión de la Jerarquía, mientras que sólo por analogía lo sería de la A. C. Tal vez sea mejor fundir los dos conceptos de manera que la A. C. en la línea dinámica de la causalidad eficiente pueda llamarse causa instrumental de la Jerarquía; en la línea cualitativa de la causalidad formal pueda decirse apostolado análogo al jerárquico por analogía de atribución y de proporcionalidad.

BIBL. — F. OLGIATI, *La storia dell'A. C.*, Milán, 1922; L. CIVARDI, *Manual de A. C.*, Barcelona, 1943; G. NOSENGO, *L'Apostolato dei laici*, Roma, 1947; P. PARENTE, *Teologia dell'A. C.*, en «Tabor», núm. único sobre la A. C., 1948; R. SPIAZZI, *La missione dei laici*, Roma, 1951. * VIZCARRA, Z., *Curso de A. C.*[4], Madrid, 1953; ALONSO LOBO, *Qué es y qué no es la A. C.*, Madrid; SÁEZ, J., *Lecciones esquemáticas de A. C.*, Vitoria, 1947.

P. P.

**ACOLITADO** (gr. ἀκόλουθος = acompañante): Es la cuarta orden menor (v. *Orden*). El oficio del acólito es llevar el candelero o cirial, encender las luces de la

iglesia, presentar el vino y el agua para la Eucaristía (cfr. *Pontifical romano*). El origen de esta orden se remonta por lo menos al siglo III, ya que el Papa Cornelio en su carta a Fabio de Antioquía (a. 261) atestigua que en Roma había 42 acólitos. Sus oficios, diversos al principio, se fueron determinando y fijando lentamente en la forma actualmente en uso.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, *Supplementum*, q. 57, a. 2; TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939; VEN. OLIER, *Gli ordini sacri*, Roma, 1932; LECLERCQ, «*Acolyte*», en DACL; KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, vol. I; OPPENHEIM, «*Accolitato*», en EC.

A. P.

**ACTO** (Puro): Recuérdese la teoría aristotélica del ser dividido en *acto* y *potencia*. Heráclito redujo toda la realidad al movimiento (πάντα ῥεῖ); Parménides, en cambio, la concibió como un ser único inteligible, negando el movimiento. Aristóteles, precisamente para explicar el movimiento o el evidente devenir de las cosas, vino a descubrir que el ser tiene necesariamente dos momentos: uno de indeterminación, de falta, de capacidad de desarrollo; el otro de determinación, de adquisición y de desarrollo. Ejemplo: la semilla que viene a ser la planta. Llámase el primer momento *potencia*, el segundo *acto*. La potencia dice realidad limitada que puede llegar al mínimo, a los confines de la nada, como la materia prima; el acto, en cambio, importa riqueza de realización y por tanto de ser. El acto lleva al ser hacia una perfección cada vez mayor, de manera que cuanto una cosa es más acto, tanto más rica es en perfección, es decir, en ser. Se puede pensar y puede existir un Ente, que sea todo acto sin potencia alguna: éste sería la perfección total, es decir, todo el ser sin posibilidad de desarrollo, ni por tanto de mutación. Este Ente es Dios, *Acto puro*, porque es el ser subsistente (v. *Esencia*), plenitud de ser y por tanto inmutable. Santo Tomás, siguiendo las huellas de Aristóteles, que entiende el movimiento como paso de la potencia al acto, prueba (en su primera vía) la existencia de Dios como *Motor inmóvil*, que mueve todo sin moverse, es decir, como acto puro, fuente de toda perfección, posesión plena del ser, del cual participa el mundo con la creación y a quien tiende en su devenir, como a su propio fin.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3; Íd., *Comp. Theol.*, donde Sto. Tomás resume todas las perfecciones de Dios en el concepto de Acto puro (Motor inmóvil); GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido común*, Buenos Aires, 1945; A. D. SERTILLANGES, S. *Thomas d'Aquin*, París, 1925, I, p. 70 ss.; GREDT, *Doctrina thomistica de potentia et actu vindicatur*, en «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq.», Turín, 1939.

P. P.

**ACUARIANOS**: Herejes, que, como los *Ebionitas*, *Marcionitas*, *Encratitas*, se abstenían del uso del vino, no sólo en las comidas, sino aun en la celebración de la Eucaristía, consagrando con pan y agua. El vino para ellos, como para todas las sectas maniqueas, era un producto del principio del mal y un peligroso vehículo de impureza. Su presencia se nota en el África romana a mediados del s. III, como se deduce de la carta que San Cipriano dirige a Cecilio (el primer tratado «*De sa-*

*crificio Missae»*) para combatir el uso extendido de consagrar sin vino. Es en esta carta donde el santo Obispo de Cartago ilustra la significación simbólica de las gotas de agua que se echan en el cáliz: el agua (= pueblo) se une al vino (= J. C.) para hacer de la cabeza y de los miembros un solo sacrificio.

BIBL. — BATIFFOL, «*Aquariens*», en DACL; BAREILLE, «*Aquariens*», en DTC.

A. P.

**AD EXTRA, AD INTRA**: v. *Operación divina.*

**ADIVINACIÓN**: v. *Superstición.*

**ADOPCIÓN** (sobrenatural): Se menciona explícitamente con bastante frecuencia en San Pablo en los términos jurídicos propios del lenguaje de su tiempo: υἱοθεσία. Así en la Epístola a los Romanos, 8, 15: «Porque no habéis recibido el espíritu de servidumbre para temer ahora como esclavos, sino que habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, en virtud del cual clamamos: ¡Padre!» (cfr. Eph. 1, 5; Gal. 4, 5). Este término expresa el concepto de la adopción jurídica en uso, que suele definirse: la gratuita aceptación de una persona extraña como hijo con derecho de herencia. Esta adopción humana es un sustituto *moral* de la filiación natural, que crea un derecho en el adoptado, sin mudar su naturaleza o personalidad física. La adopción, de que se habla en la Sagrada Escritura, trasciende el orden natural y por tanto también el concepto de la adopción común, con la cual sólo conviene analógicamente. De hecho el hombre, que responde con la fe a la llamada de Cristo, según los documentos de la Revelación, queda enriquecido con la gracia santificante, que establece entre la criatura y Dios una relación de *paternidad* y *filiación* en virtud de una *regeneración espiritual*, que se resuelve en una participación inefable de la misma naturaleza divina (cfr. Jo. 1, 12 y 13): «Les dió la facultad de llegar a ser hijos de Dios... los cuales nacen de Dios»; 2 Petr., 1, 4: «Nos dió los grandes y preciosos dones, que nos había prometido, para hacernos partícipes con ellos de la naturaleza divina». Importa, pues, la adopción sobrenatural una transformación intrínseca del alma, una vital comunicación divina, que hace al hombre «domesticus Dei», es decir, miembro de la familia divina (Eph. 2, 19), semejante a Dios en el ser y en el obrar. En la antigua liturgia y en los escritos de los Padres la adopción divina es un tema dominante: los griegos, especialmente San Atanasio, San Basilio, San Cirilo Al., ponen de manifiesto las relaciones entre nuestra filiación adoptiva y la filiación natural de Jesucristo respecto al Padre y prueban que la una es efecto de la otra. Los escolásticos profundizan en el estudio de esta verdad (cfr. Sto. Tomás) y después del Concilio de Trento los teólogos fijan su expresión en los siguientes términos: la adopción es un efecto formal de la gracia santificante, por el cual el fiel se hace hijo de Dios y por lo tanto hermano de Jesucristo y coheredero suyo de la vida eterna.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 23; TERRIEN, *La Gracia y la*

*Gloria*, 2 vols., Madrid, 1943; FROGET, *De l'habitation du S. Esprit dans les âmes justes*[2], París, 1900; GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes*, París, 1928; BELLAMY, «*Adoption*», en DTC. • VALENTÍN DE S. JOSÉ, *La inhabitación de Dios en el alma justa*, Madrid, 1945; MENÉNDEZ-REIGADA, *Inhabitación, dones y experiencia mística*, «Rev. Esp. Teol.», 6 (1946).

P. P.

**ADOPCIONISMO:** Error cristológico que presenta a Cristo no como Hijo verdadero y natural de Dios, sino como Hijo *adoptivo*. Este error está íntimamente unido al *Subordinacionismo* (v. esta pal.) y fué divulgado en Roma en el siglo II por Teodoto Bizantino, excomulgado por el Papa Víctor el año 190, y en Antioquía en el s. III por Pablo de Samosata, condenado también en el Sínodo de Antioquía el 268. El Adopcionismo y el Subordinacionismo niegan sustancialmente la divinidad del Verbo, preparando así el camino al *arrianismo* (v. esta pal.). Pero en el s. VIII dos Obispos españoles, Félix y Elipando, aun admitiendo la divinidad del Verbo y ser Hijo natural del Padre piensan que Cristo en cuanto a su humanidad santísima puede llamarse Hijo adoptivo de Dios. Es el Adopcionismo mitigado, que también fué condenado (cfr. Conc. Francoford. y Foroiul.: DB, 311 y 314.ª; y la carta de Adriano I a los Obispos españoles: DB, 310). En realidad, Cristo es solamente Hijo natural de Dios y no Hijo adoptivo por razón de su Humanidad, porque la filiación tiene como término la Persona, que en Cristo es una sola, la del Verbo, verdadero *Hijo de Dios* (v. esta palabra).

BIBL. — Cfr. al pie de *Subordinacianos*. Sobre el *Adopcionismo* mitigado, v. AMANN, *L'Adoptianisme espagnol du VIII*ᵉ *siècle*, en «Revue des sciences religieuses», 1936; TIXERONT, *Hist. des dogmes*, III, p. 526 ss. • MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos españoles*; LLORCA, *Hist. de la Igl. Cat.*, t. I; ABADAL, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949.

P. P.

**ADORACIÓN:** v. *Culto*.

**ADVENTISTAS:** Secta protestante fundada a principios del siglo XIX por el americano W. Miller. Se llamaron adventistas porque creían en un próximo adviento o vuelta de Cristo a la tierra; Miller, interpretando a Daniel y al Apocalipsis a su manera, creyó poder fijar la fecha de la venida de Jesucristo primero el 22 de marzo y más tarde el 22 de octubre de 1844. No habiéndose verificado la profecía, sus discípulos se dividieron en varias sectas, entre las que prevaleció la de los *Adventistas del séptimo día* (defensores del domingo), capitaneados por R. Creston y después, en Washington, por J. White y por su esposa Ellen, que se presentaba como profetisa. Esta secta se difundió más tarde en Inglaterra y Alemania.

Las doctrinas de los adventistas son una híbrida mezcolanza de catolicismo, judaísmo y protestantismo: tienen por única norma de fe la Biblia, preferentemente los libros escatológicos; atribuyen un cuerpo a Dios y veneran a Cristo como Hijo de Dios, todo amor por los hombres, por quienes derramó su sangre. No basta la fe para salvarse, sino que es necesaria la cooperación del hombre con la gracia divina. No existe el infierno, sino que al fin del mundo los ré-

probos serán aniquilados; después del juicio final comenzará el reino milenario de Cristo acompañado de 144.000 adventistas del séptimo día. Los adventistas son vegetarianos y abstemios.

BIBL. — ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942; TANQUEREY, «*Adventistes*», en DTC. • CRIVELLI, *Pequeño diccionario de las sectas protestantes*, Madrid, 1953.

P. P.

**AFTARDOCETISMO:** v. *Docetismo*.

**AGNOETISMO** (del gr. ἄγνοια = ignorancia): Error cristológico de Temistio, diácono alejandrino del s. VI. Según la opinión más probable, Temistio era un monofisita severiano (v. *Monofisismo*), mientras que los *aftardocetas* (v. *Docetismo*), discípulos de Juliano de Halicarnaso, sostenían la incorruptibilidad de la naturaleza humana de Cristo, los severianos en cambio afirmaban la debilidad y pasibilidad común. Temistio va más allá y atribuye a Cristo Hombre la ignorancia. En realidad, la cuestión nació en los primeros siglos en torno al texto del Evangelio de San Marcos 13, 32, donde Cristo dice que ignora cuándo será el día del juicio. Durante la controversia arriana los seguidores de Arrio se sirvieron de este texto para negar la divinidad de Cristo: a lo que respondían los Padres que la ignorancia, cuando más, pertenecía a la Humanidad, pero nunca a la Divinidad del Verbo. Los latinos, sin embargo, están de acuerdo en negar toda ignorancia en Jesucristo.

San Cirilo Al. contra los nestorianos, que atribuían a Cristo Hombre nuestras miserias, incluída la ignorancia, defiende la ciencia perfecta de Cristo Dios, aunque concediendo que en su humanidad haya existido una ignorancia no real, sino sólo *aparente*. Mejor y definitivamente expone San Agustín: Cristo Hombre conocía el día del juicio, pero su misión de Maestro no exigía que nos lo revelase. El error de Temistio fué condenado por Timoteo, Patriarca de Alejandría. San Gregorio Magno expone claramente la doctrina católica en una *Carta a Eulogio*, otro Patriarca de Alejandría, eliminando de la Humanidad de Cristo toda verdadera y propia ignorancia. Los escolásticos tradujeron esta doctrina en la fórmula siguiente: Cristo ignoraba el día del juicio en el sentido de que no lo sabía con ciencia comunicable a los hombres.

Algunos protestantes no dudan en atribuir a Cristo cierta ignorancia (v. *Kénosis*), peor es la sentencia de los Racionalistas y Modernistas (cfr. *Ciencia de Cristo*).

BIBL. — MARIC, *De Agnoëtarum doctrina*, Zagreb, 1914; J. LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trinité*, París, 1927, I, p. 581; HUGON, *Le Mystère de l'Incarnation*, París, 1931, p. 243.

P. P.

**AGNOSTICISMO** (del gr. ἀ (privativa) - γιγνώσκω = no conozco): Esta palabra fué inventada y puesta en uso en Inglaterra por Huxley en el *Spectator*, en 1869. El agnosticismo es la tendencia a limitar la posibilidad o capacidad de conocer la verdad, especialmente en orden al Absoluto. En el terreno teológico, del cual nos ocupamos, el agnosticismo considera especialmente a Dios en su exis-

tencia o en su naturaleza. Un ejemplo clásico de agnosticismo es la doctrina de Moisés Maimónides, filósofo judío († 1204), que quitaba todo valor *objetivo* a los atributos que referimos a Dios y sostenía que la razón no puede conocer nada de la esencia divina. Santo Tomás lo confuta demostrando el valor de nuestro conocimiento con relación a Dios, que, aunque no sea adecuado, es sin embargo verdadero *analógicamente* (v. *Analogía*). Posteriormente, el agnosticismo se ha afirmado sistemáticamente en dos corrientes de amplio dominio: el *Positivismo* y el *Kantismo* (v. estas palabras).

a) *Agnosticismo positivista* (Comte, Littré, Spencer): Partiendo del *empirismo* y del *sensismo*, restringe el ámbito del conocimiento humano al fenómeno o al hecho experimental. No se preocupa, pues, tanto de la esencia cuanto de la existencia de las cosas naturales. Ésta es la ciencia que tiene carácter de evidencia. En cambio, la naturaleza íntima de las cosas es misteriosa y lo mismo el problema de su origen y de su primera causa, es decir, de Dios. Ésta es la zona del *Incognoscible*, objeto de la religión. Dios y sus maravillas no nos conciernen, y por lo tanto no debemos preocuparnos de Él (Littré) o bien hemos de admirarle provisionalmente por un motivo práctico, moral, social (Spencer), en espera de que el progreso científico llegue a eliminar del todo la religión.

b) *Agnosticismo kantiano:* La única realidad objetiva para nosotros es el *fenómeno* que impresiona nuestros sentidos; la cosa en sí (el *noúmeno*) se nos escapa, y la razón la sustituye con sus formas o *categorías a priori*, que son *subjetivas*. Mucho menos podemos llegar a Dios con la razón, porque trasciende toda la naturaleza. Tengo la idea de Dios, pero no puedo demostrar su realidad fuera de mí (*Crítica de la razón pura*). Pero Dios se puede y se debe afirmar por medio de la voluntad como un postulado (*Crítica de la razón práctica*).

El *modernismo*, al adoptar el inmanentismo kantiano, adopta también el agnosticismo.

*BIBL.* — MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, París, 1920; A. ZACCHI, *Dio*, I, *La negazione*, Roma, 1925; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*[6], París, 1928; CHOSAT, «*Agnosticisme*», en DA; C. FABRO, «*Agnosticismo*», en EC, volumen I.

P. P.

**AGUSTÍN (San):** Doctor de la Iglesia n. en Tagaste el 13 de noviembre del 354 y m. en Hipona el 28 de julio del 430. Después de una juventud extraviada vivida en Cartago marchó a Roma el 383 y de aquí a Milán, donde conoció a San Ambrosio. Superada una larga crisis interior, recibió de San Ambrosio el Bautismo en 387 y se consagró totalmente al estudio y a la ascética. Muerta su madre, Sta. Mónica, en Ostia (387), volvió, en el otoño del 388, a Tagaste, donde en su casa paterna fundó un monasterio. Ordenado sacerdote en 391 por Valerio, Obispo de Hipona, fué consagrado por el mismo, en 396, Obispo Coadjutor, sucediéndole poco después en la misma Sede. Durante treinta y cuatro años San Agustín ilustró la Iglesia con el ejercicio de las

mayores virtudes y con el esplendor de una ciencia incomparable. Su enorme producción (de las más vastas que conoce la historia) se extiende a todos los campos de la sabiduría.

Son de particular importancia para la Teología sus obras polémicas contra los maniqueos sobre el origen del mal (*De moribus Ecclesiae catholicae, De vera religione, De utilitate credendi, Contra Faustum,* etc.); contra los donatistas sobre los Sacramentos y la Iglesia (*Contra epistolam Parmeniani, De Baptismo contra Donatistas, Contra Cresconium, Ad Emeritum, Contra Gaudentium,* etc.); contra los pelagianos sobre el pecado original, la gracia, la predestinación (*De peccatorum meritis et de Baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De perfectione iustitiae hominis, De gratia Christi et de peccato originali, De nuptiis et concupiscentia, De anima et eius origine, Contra Julianum, De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione Sanctorum, De dono perseverantiae*). Con esta última serie de escritos San Agustín creó una nueva rama de la Teología católica, ganándose el título de «Doctor gratiae». El amplio tratado *De Trinitate,* de valor imperecedero, fundamento de toda la especulación medieval sobre tan arduo misterio; las *Confesiones* y el *De civitate Dei,* de significación universal, que tratan con admirable paralelismo de la lucha entre el bien y el mal en el corazón humano (las *Confesiones*) y en la escena de la historia (el *De civitate*). Para la orientación y estudio de la escuela teológica, que trae su origen del más grande de los Padres de la Iglesia y de una de las inteligencias más profundas de la humanidad, v. *Agustinismo, Gracia, Pecado original, Pelagianismo, Semipelagianismo, Predestinacionismo, Esquema de Historia de la Teología.*

BIBL. — A. CASAMASSA, «*Agostino, Santo*», en «Enciclopedia Italiana»; Íd., *Miscellanea Agostiniana,* 2 vols., Roma, 1930 (con el concurso de numerosos especialistas); MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia,* II, 5.ª ed., Roma, 1942; C. BOYER, *S. Agostino,* Milano, 1946; Íd., «*Agostino, Santo*», en EC. * *Obras completas de S. Agustín,* t. I, *Introducción general y bibliografía,* por V. CAPANAGA, Madrid, 1950.

A. P.

**AGUSTINISMO:** Término de amplio significado histórico y doctrinal, empleado en filosofía y teología para indicar la tendencia, el espíritu y la doctrina de San Agustín, según las interpretaciones de las diversas escuelas. *Filosóficamente* el Agustinismo, que en varios puntos se acerca al *Neoplatonismo,* domina durante la Edad Media hasta la llegada del *Aristotelismo,* introducido en las escuelas por obra de Sto. Tomás y de su maestro San Alberto Magno. Las principales teorías filosóficas del Agustinismo eran las siguientes: fusión de la Teología con la Filosofía y, por tanto, de lo natural con lo sobrenatural, primacía del Bien sobre la Verdad, y de la voluntad sobre el entendimiento, iluminación divina de la inteligencia, división acentuada del alma del cuerpo, pluralidad de formas sustanciales en un compuesto y por tanto también en el hombre, razones seminales en la materia (v. *Cosmogonía*), composición hilemórfica (materia y forma) aplicada

aun a los seres espirituales creados. Esta corriente prevalece en la escuela de San Víctor y en la Orden Franciscana (San Buenaventura, Escoto). Ella determinó una grave hostilidad contra Sto. Tomás y su doctrina de fondo aristotélico.

*Teológicamente* el Agustinismo triunfa como vigorosa afirmación de lo sobrenatural contra el *Pelagianismo* (v. esta pal.) en el Concilio de Éfeso y II de Orange, pero degenera en las interpretaciones equivocadas de los *predestinacianos* (v. esta pal.), y más tarde a través del Nominalismo pasa, deformado, a las herejías de Lutero, Calvino, Bayo y Jansenio (v. estas palabras), los cuales se apoyan en San Agustín para asentar sus aberraciones. En el s. XVI los *bañecianos* (v. esta pal.) reivindican para sí el pensamiento de San Agustín sobre la gracia y la predestinación, apoyándose en la profunda interpretación que le diera Santo Tomás; los *Molinistas*, especialmente los *Congruístas* (v. estas palabras), creen también poder adaptar a su sistema los principios del gran Doctor. Finalmente, en el siglo XVII-XVIII los agustinianos Norisio, Berti, Belelli, adhiriéndose rígidamente a la doctrina de San Agustín, tratan de demostrar su diferencia, no obstante la aparente semejanza, con relación al Jansenismo. Benedicto XIV aprobó la obra del Cardenal Norisio.

Una nueva interpretación muy mitigada del Agustinismo reaparece en el sistema llamado de los Sorbonianos, al que se adhieren Tomasino y San Alfonso: éstos distinguen una gracia *ordinaria* y una gracia *extraordinaria* o especial, de las cuales sólo la segunda determina moralmente la voluntad al acto saludable (predeterminación moral).

BIBL. — ROTTMANNER, *Der Augustinisme*, Munich, 1892; A. GAILLARD, *Études sur l'histoire de la grâce depuis Saint Augustin*, Lyon-París, 1897; E. PORTALIÉ, «*Augustinianisme*» y «*Augustinisme*», en DTC; CARD. F. EHRLE, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII*, «Xenia Thomistica», 1925; MASNOVO, S. *Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Milán, 1942; MARIANI, «*Agostinismo*», en EC, vol. I.

P. P.

**ALBERTO MAGNO** (San): Doctor de la Iglesia nacido en Lauingen (Diócesis de Augsburgo, en Suabia) al final del s. XII y m. en Colonia el 15 de noviembre del año 1280. Se hizo Dominico en Padua, en cuya universidad estudiaba, viniendo a ser muy pronto una de las personalidades más distinguidas de la orden naciente. Enseñó en varios conventos de Alemania, y en 1245 era maestro de Teología en la Universidad de París. En 1248 se le confió la dirección del «Studium Generale» de Colonia, donde tuvo entre sus discípulos a Santo Tomás de Aquino. Elegido provincial de Teutonia (1254), comienza para San Alberto el período de los grandes cargos: en 1256 es llamado a la Curia Pontificia para defender a los mendicantes contra Guillermo de Saint-Amour; después de enseñar tres años en Colonia fué elegido Obispo de Ratisbona (1260), oficio del que dimitió al año siguiente. Después de haber predicado la Cruzada con poderes extraordinarios, permaneció durante seis años (1264-1270) en Würzburgo y en Estrasburgo dedicado a la enseñanza. El último decenio de su vida fué muy agitado: árbitro de conflictos religiosos y políticos,

consagrador de iglesias y de altares, miembro influyente del Concilio de Lyon (1274), defensor de la memoria y de la doctrina de su gran discípulo, el Doctor Angélico.

San Alberto se ganó el nombre de Grande principalmente por la mole impresionante de sus escritos (38 vols. en la última edición de Borgnet, París, 1890 - 1899), que de las cuestiones más humildes de la Historia Natural ascienden, a través de la Filosofía, la Teología y la Exégesis, a las más elevadas cumbres de la mística.

Sus principales obras teológicas son: el *comentario* a todos los escritos del *Seudo-Dionisio* (Borgnet, vol. 13-14): ha quedado inédito su importante *De Divinis Nominibus; Scriptum super quattuor libros sententiarum* (Borgnet, vol. 25-30); *De Sacramentis* (inédito); *De resurrectione* (inédito); *Summa Theologiae* (Borgnet, vol. 31-33), antes había escrito otra, todavía inédita; *De Sacrificio Missae* y *De Eucharistiae Sacramento* (Borgnet, vol. 38); *Mariale* (Borgnet, volumen 37).

Hombre en quien se armonizaron unas cualidades morales eminentes con un extraordinario vigor de inteligencia, supo imponerse a la admiración de sus contemporáneos por su sorprendente actividad religiosa y social y por la prodigiosa producción científica. Trató de hacer una síntesis de todo el saber humano a la luz de la Revelación, y, aunque no llegó a la meta propuesta, preparó el camino con la introducción de Aristóteles, con numerosas monografías y con el esfuerzo constante de acercar en un encuentro ideal las más disparatadas tendencias de la especulación humana. Su influjo fué rápido y amplio, mientras que el de Sto. Tomás fué lento y permanente: con razón ha comparado Mandonet a San Alberto con un impetuoso torrente y a Sto. Tomás con un río sosegado que avanza tranquilamente sin agotarse.

Pío XI extendió su culto a toda la Iglesia, proclamándole Doctor (1931), y Pío XII lo nombró Patrono de todos los que se dedican al estudio de las ciencias naturales (1942).

BIBL.—MANDONNET, *Albert le Grand*, en DHGE; G. WILMS, *Alberto Magno*, Bolonia, 1931; PIOLANTI, *Il Corpo Mistico e l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, Roma, 1939; A. WALZ, «*Alberto Magno*», en EC (amplia bibliografía).

A. P.

**ALBIGENSES:** Herejes, epígonos de los antiguos *Maniqueos* (v. esta pal.), que se difundieron ampliamente a fines del s. XII en el mediodía de Francia (Languedoc), teniendo su sede central en Albi, de donde tomaron su nombre. En realidad ellos se llamaban *Cátaros* (gr. καθαρός = puro), y fueron conocidos en otros países de Europa bajo otros nombres: *Catarinos, Patarinos, Publicanos, Búlgaros*, etc. Los Cátaros Albigenses consiguieron organizarse de un modo amenazador para la Iglesia y para la civilización católica. *Doctrina:* profesaban el *dualismo* maniqueo para explicar el mal; existen dos principios: uno, bueno, creador del espíritu y de la luz; el otro, malo, creador de la materia y de las tinieblas. El principio malo es el Dios del A. T., el principio bueno es el Dios del N. T.; el Dios bueno había creado los Ángeles, muchos de los cuales pecaron y fueron obligados a tomar cuerpos, haciéndose hombres. Dios

*(Uno, no Trino)* envía a Jesús, uno de sus Ángeles, a liberar el espíritu de la materia *(redención de los hombres)*. Jesús tuvo un cuerpo aparente *(Docetismo)*, y no sufrió, ni murió, ni resucitó, sino simplemente enseñó. La Iglesia primitiva ha venido degenerando desde los tiempos de Constantino: Dios más que en la Iglesia habita en el corazón de los fieles. Los espíritus pasan de un cuerpo a otro *(metempsicosis)*, para purificarse, hasta la expiación completa. Los Cátaros, partiendo del principio de que la materia en sí misma es un mal, condenaban el matrimonio, la riqueza, los alimentos, los placeres sensibles. Los fieles se dividían en dos categorías: la de los *perfectos*, que se obligaban aun con voto a la práctica rigurosa de la moral y de la ascética cátara, y la de los *creyentes*, a los que se concedía mucha libertad. El perfecto llegaba a este elevado grado por medio del *consolamentum*, una especie de bautismo por imposición de manos, con que recibía la misión de ir a predicar la nueva religión. Los creyentes recibían el «consolamentum» en peligro de muerte para asegurarse la salvación. Tenían también una especie de confesión pública, una bendición y fracción del pan y una jerarquía de obispos y de diáconos. El elemento más peligroso de esta herejía era la categoría de los creyentes, la gran masa, a quienes sólo se exigía la fe y el deseo del «consolamentum» en caso de peligro de vida: por lo demás, se les concedía máxima libertad, que fácilmente degeneraba en desenfrenado libertinaje. La herejía no era sólo un peligro para la Iglesia, sino también para la misma sociedad civil. Con razón Inocencio III, hondamente preocupado, publicó contra los Albigenses la célebre Cruzada, que se justifica plenamente desde el punto de vista moral y social, si bien su ejecución presenta sombras y exageraciones a causa de las interferencias políticas y sobre todo de la ambición de Simón de Montfort, jefe de la Cruzada. Sto. Domingo, alma dulce y luminosa, contribuyó con su predicación y con su ejemplo no a destruir, sino a convertir a los Albigenses a la fe católica. Por aquella época se instituyó la *Inquisición* (v. esta palabra), como proceso doctrinal de los herejes. El espíritu sectario ha falseado en muchos puntos la historia de estos sucesos; pero muchas de sus calumnias han sido ya contrastadas y deshechas por el estudio de los documentos históricos.

Los Albigenses fueron condenados en sus falsas doctrinas por el IV Conc. Lateranense (1215); cfr. BD, 428 y ss.

BIBL. — F. TOCCO, *L'eresia nel medio evo*, Florencia, 1884; A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XII siècle*, Roma, 1939 (interesante documento descubierto recientemente); P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Turín, 1931; M. S. GILLET, *San Domenico*, Florencia, 1942; ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del sec. XI nell'Europa Occidentale*, en G. B.; BORINO, *Studi Gregoriani*, II, Roma, 1947. * *Orígenes de la Orden de Predicadores*, introducciones y notas de los PP. GARGANTA, GELABERT y MILAGRO, Madrid, 1947.

P. P.

**ALEGORISMO:** Es un método de exégesis de la Sagrada Escritura, propugnado entre los hebreos por Filón Alejandrino († 42) e introducido en el ambiente cristiano por los maestros de la célebre escuela teológica de Alejandría de

Egipto, fundada en el s. II. Su más grande luminar, Orígenes (186-254), codificó los principios del Alegorismo. De conformidad con la constitución del hombre según la concepción platónica (cuerpo-alma-espíritu) distingue en los textos bíblicos tres sentidos: 1) *corporal* o *literal*, para los incipientes; 2) *psíquico* o *moral*, para los proficientes; 3) *neumático* o *espiritual*, para los perfectos. Sin embargo, no todos los textos sagrados tienen los tres sentidos; a algunos les falta el primero. Justificábase el Alegorismo con las siguientes razones: si se hubiese de defender siempre el sentido literal de la Biblia habría que admitir absurdos e inmoralidades; Pablo se sirvió del método alegórico en algunos textos del A. T.; las cosas sensibles — según la teoría platónica — son figuras de realidades suprasensibles. Fué la necesidad de la apologética la que impuso a Orígenes el Alegorismo, aunque era también profundísimo en los trabajos de crítica textual. Los Chiliastas, en efecto, insistiendo en el sentido literal de la Biblia, sostenían la realidad de un reino milenario con el goce de toda clase de placeres (v. *Milenarismo*); los Gnósticos interpretaban literalmente los textos, que atribuyen a Dios aspecto y cualidades humanas; los Judíos negaban que Cristo fuese el Mesías, porque no había fundado un reino de prosperidad material y política, según la letra de las antiguas profecías. Sin embargo, la exageración en la aplicación del método de Orígenes conducía a la pulverización de la Biblia y a metafisiquerías que comprometían seriamente el valor y la solidez de los textos.

Contra la escuela alejandrina — representada por San Atanasio († 373), Dídimo el ciego († 398), S. Cirilo Alejandrino († 444) — luchó la escuela *antioquena*, fundada a finales del s. III, que insistía en la interpretación inteligentemente literal de los textos sagrados, y desarrolló la doctrina del *sentido típico* (v. esta pal.) y de la teoría según la cual el sentido literal es la base de una penetración más profunda y más elevada, especialmente de las profecías mesiánicas. El representante más célebre de esta tendencia que triunfó sobre el Alegorismo fué San Juan Crisóstomo († 407). Recientemente algunos escritores católicos han tratado de reavivar el antiguo Alegorismo, propugnando una nueva exégesis, llamada simbólica y espiritual, que permita superar las dificultades que se encuentran en la exégesis literal y ofrezca a las almas cristianas un conocimiento más profundo y rico del A. T. La Enc. «Humani generis» (12 agosto 1950) ha señalado los peligros que encierra esta tentativa, que puede llegar a privar al A. T. de su valor histórico.

BIBL. — *Institutiones Biblicae*, I, ed. 6.ª, Roma, 1951, pp. 512-519; sobre el nuevo alegorismo: *Enc. Divino afflante Spiritu* (30 Sept. 1943); *Humani generis* (12 Ag. 1950); A. Bea, *L'enc. «Humani generis» e gli studi biblici*, en «Civ. Catt.», 1950, IV, pp. 417-430; S. Garofalo, *Tentazioni dell'esegeta*, en «Euntes Docete», 1951, pp. 99-119; J. Coppens, *Les harmonies des deux test.*, Tournai-Paris, 1949. * Prado-Simón, *Propædeutica*, Madrid, 1943; Gil Ulecia, A., *Introducción general a la Sda. Biblia*, Madrid, 1950.

S. C.

**ALMA:** Es la sustancia espiritual, que junto con el cuerpo constituye el hombre. Toda sana filoso-

fía ha admitido siempre la existencia, espiritualidad e inmortalidad del alma, dotada de inteligencia y de voluntad, con sus respectivas operaciones, que son las más nobles del hombre y manifiestan su grado específico. Aristóteles define el alma: «Primera perfección («entelecheia» = acto) de un cuerpo natural orgánico» (*De Anima*, II, 1), y también: «El principio por el que primero vivimos, sentimos, nos movemos y pensamos» (ibíd., II, 2). Santo Tomás (*S. Theol.*, I, q. 76) demuestra sobre la base de los principios aristotélicos, que el alma racional es la única *forma sustancial* del cuerpo. Esta doctrina filosófica se confirma y enriquece a la luz de la Revelación y de la Teología.

1. — *Sda. Escritura:* a) El alma ha sido *creada por Dios* e infundida directamente en el cuerpo de Adán (Gen. 3, 7): «El Señor Dios formó, pues, al hombre del barro de la tierra y sopló sobre su rostro un hálito de vida y el hombre se hizo alma viviente»; b) El hombre se asemeja a Dios por el alma, y en él se refleja la imagen divina de una manera especial (Gen. 1, 6 y 1, 26): lo cual no permite defender que el alma sea material (cfr. Eccles. 12, 7); c) El alma es inmortal: el Evangelio está lleno de testimonios (cfr. Mt. 12, 28); en el A. T. véase especialmente Sap. 2, 23 y 3, 1, 4, 10; Ps. 48, 15-16, etcétera; d) Por los textos citados se prueba también que el alma es el elemento formal del hombre, el principio vital y racional por el cual el hombre es hombre, animal viviente distinto de los brutos.

2. — *Tradición:* Generalmente repite y desarrolla la Revelación escrita acerca del alma. Tertuliano propuso la extravagante teoría del *Traducianismo corporal* (v. esta pal.), según la cual el alma de los hijos se engendra del semen de sus padres. Más tarde San Agustín, aunque impugnando la opinión de Tertuliano, pareció inclinarse a un *Traducianismo espiritual* (el alma de los hijos se engendra de las almas de los padres, como la luz de la luz) para defender mejor contra los Pelagianos (v. *Pelagianismo*) la transmisión del pecado original. Pero no excluía el *Creacianismo*, o sea la creación e infusión inmediata de cada alma por parte de Dios. En tiempos de la *Escolástica* se movieron cuestiones más sutiles; por ejemplo, en qué momento infunde Dios el alma (hoy es común la opinión de que en el primer instante de la fecundación). Más importante es la cuestión de la *unidad* del alma y de su carácter de *forma sustancial* del cuerpo. Platón negó la unión sustancial del alma con el cuerpo, y dividió el alma en tres elementos (Tricotomía). Alguna huella de esta teoría se registra también de vez en cuando en la Escolástica. El franciscano Pedro Juan Olivi, distinguiendo en el alma la esencia y los tres elementos racional, sensitivo y vegetativo, sostenía que sólo los dos últimos informan el cuerpo y no el primero; que el alma en cuanto racional se une *sustancialmente* al cuerpo, con el que forma un solo individuo, pero no *formalmente*. El *Conc. de Viena* condenó esta opinión, afirmando que el alma racional es la forma sustancial inmediata del cuerpo (DB, 471).

Los *Escotistas* defienden que además de la forma sustancial principal, que es el alma, el cuer-

po tiene la forma secundaria *corporeitatis*. La más segura es la doctrina tomística, según la cual el alma racional es la única forma sustancial que da al hombre el ser hombre, animal viviente, cuerpo, sustancia, ente (v. *Inmortalidad*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, qq. 75-77; Id., *Quæstiones de anima*; M. TH. COCONNIER, *L'âme humaine: existence et nature*, París, 1890; C. BOYER, *De Deo creante et elevante*, Roma, 1940, p. 122 ss.; D. MERCIER, *Psicología*; A. LANZA, *Il momento dell'infusione dell'anima nel corpo*, Roma, 1939; A. ZACCHI, *L'uomo: la natura*, Roma, 1944, p. 321. * BERAZA, *De Deo creante*; WILLWOLL, *Alma y espíritu*, trad. de MENCHACA, J., Madrid, 1946.

P. P.

**AMBROSIO** (San): Doctor de la Iglesia n. probablemente en Tréveris hacia el 334 y m. en Milán el 4 abril 397. De familia senatorial, fué cuidadosamente formado en Roma. Nombrado «consularis», es decir, gobernador de las provincias de Liguria y Emilia con sede en Milán, fué elegido Obispo de la ciudad a la muerte del arriano Ausencio (374). Consagróse inmediatamente, bajo la dirección del presbítero Simpliciano, al estudio de la Teología, inspirándose en los grandes autores griegos (Origenes, San Atanasio, San Basilio). Su actividad episcopal, que se desarrolló en un período particularmente delicado para la Iglesia y el Imperio, fué providencialmente decisiva para ambos: San Ambrosio junto a Teodosio se nos presenta como la figura más grande de la época y uno de los fundadores de la cultura del mundo cristiano.

Orador eficaz, se inspiró en las grandes figuras del A. T. para desarrollar sobre las huellas de la alegoría alejandrina una vasta serie de aplicaciones de los *tipos* a las *realidades* de la nueva economía en sus numerosos escritos exegéticos (p. ej.: *De Examerone, De Paradiso, De Noe, De Abraham, De Tobia*, etc.). Es de particular importancia su amplio *comentario al Evangelio de San Lucas*. Hombre de austera práctica ascética, trató con singular abundancia y variedad, con finura de pensamiento y de estilo, el gran tema cristiano de la virginidad presentando a María como ejemplo excelso de esta virtud (cfr.: *De virginibus, De virginitate, De institutione virginis, Exhortatio virginitatis*). En su conocido *De officiis ministrorum* ofreció un primer ensayo completo de una moral cristiana.

Valiente defensor de la fe trinitaria contra los Arrianos escribió obras que ocupan un puesto importante en la historia de la Teología: *De fide ad Gratianum, De Spiritu sancto, De Incarnationis dominicae Sacramento*.

Para la Teología sacramentaria son preciosas sus obritas *De mysteriis* (Bautismo, Confirmación y Eucaristía), *De Sacramentis* (sobre el mismo argumento con la explicación del *Pater Noster*), *De paenitentia* (contra el rigorismo de los Novacianos). Todas sus obras han sido editadas muchas veces, siendo la más completa y accesible la edición de Migne (PL., 14-17). Si el fondo del pensamiento ambrosiano es griego, su equilibrio es romano y su extraordinaria interioridad, personal. Sus obras forman un género aparte en la literatura cristiana (un «genus dicendi aliis inimitabile», según expresión de Erasmo), a través de cuya lectura siempre grata se respira fres-

co y gozoso el aroma de la piedad del «Cónsul Dei».

BIBL. — I. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, París, 1933; A. PAREDI, S. *Ambrogio e la sua età*, Milán, 1941; O. FALLER, «*Ambrogio, Santo*», en EC; A. CASAMASSA, *I grandi Padri*; S. *Ambrogio*, Roma, 1952 (ad usum privatum). • ALTANER CUEVAS, *Patrología*, Madrid, 1945.

A. P.

**AMERICANISMO:** Término que se extendió a fines del siglo pasado para designar el movimiento nacido de las ideas y de los métodos del Padre P. Hecker, fundador de la sociedad americana de Misioneros Paulistas. Este sacerdote americano conocedor de las exigencias psicológicas, de la mentalidad y del carácter de su pueblo, exuberante, ávido de absoluta libertad individual, insensible a las abstracciones teóricas y amante en cambio del *Pragmatismo* (v. esta pal.), arrastrado por las riquezas naturales del país a un sentido hedonista de la vida, había tratado de adaptar, sin excesivas preocupaciones dogmáticas, la religión católica al espíritu de sus connacionales. Sus tentativas tuvieron eco aun en Europa y así se determinó aquella corriente a la que se dió el nombre de *Americanismo*. Más que de un sistema se trata de una tendencia concretada en algunos principios de índole práctica sin organicidad ninguna. León XIII, conocido el peligro, envió una Carta Apostólica «*Testem benevolentiae*» al Card. Gibbons (1889) y por su medio a todo el Episcopado de los Estados Unidos. En este documento pontificio se ponen de relieve los principales errores del Americanismo: necesidad de una adaptación de la Iglesia a las exigencias de la civilización moderna, sacrificando algunos cánones anticuados, mitigando la primitiva severidad, orientándose hacia un método más democrático: conceder más amplitud a la libertad individual tanto en el pensamiento como en la acción, teniendo en cuenta que más que la organización jerárquica obra sobre la conciencia del individuo directamente el Espíritu Santo (influjo del protestantismo); abandonar o no dar mucha importancia a las *virtudes pasivas* (mortificación, penitencias, obediencia, contemplación) y preocuparse principalmente de las *virtudes activas* (acción, apostolado, organización); favorecer entre las congregaciones religiosas las de vida activa. El Papa después de este sereno examen concluye con estas graves palabras: «Nos no podemos aprobar estas opiniones que constituyen el llamado Americanismo.» No hace falta comentario alguno. Prescindiendo de las intenciones de los americanistas, ciertamente su posición doctrinal y práctica no se armoniza fácilmente con la doctrina y el espíritu tradicional de la Iglesia, antes bien abre, cuando menos, el camino a errores teóricos y prácticos, entre los que merece señalarse la preferencia atribuída al *activismo*, en tanto que Jesucristo y todos los Santos dieron más importancia a la oración y a la vida interior, de las que depende el éxito de todo el apostolado cristiano. Recientemente F. Klein, profesor del Inst. Cat. de París, publicó un grueso volumen con el título: *L'Américanisme, hérésie fantôme*, en el cual el autor, que ya en 1897 había traducido *The life of F. Hecker*,

de Elliott (ocasión de la carta de León XIII), trata de demostrar que el Americanismo condenado por el Papa no ha existido nunca. Evidente exageración no exenta de impertinencia.

BIBL. — O'CONNEL, *L'américanisme d'après le P. Hecker*, 1897; A. J. DELATTRE, *Un Catholicisme américain*, Namur, 1898; LAMBERTINI, *L'américanisme*, París, 1899; A. HOUTIN, *L'américanisme*, París, 1903; F. DESHAYES, «*Américanisme*», en DTC; E. CHIETTINI, «*Americanismo*», en EC.

P. P.

**ANABAPTISTAS:** Es decir, rebautizadores. Se dió este nombre a los seguidores de una secta fanática que rebautizaba a los adultos, teniendo como inválido el Bautismo conferido a los niños. Era la consecuencia lógica del principio luterano según el cual sólo la fe justifica: ahora bien, no siendo los niños capaces de un acto de fe, su Bautismo es inválido.

Este movimiento se inició en Zwikau (Sajonia), en 1521-1522, por obra de Nicolás Storch y de Tomás Münzer, y se propagó rápidamente por Alemania Meridional, consiguiendo adeptos sobre todo entre la gente humilde, artesanos y campesinos.

Bien pronto se señalaron dos corrientes en el seno del movimiento, la una pacífica, la otra revolucionaria; prevaleció esta última, arrastrando a la secta a una lucha iconoclasta que llevó la destrucción y la desolación a muchas provincias (iglesias destruídas, sacerdotes asesinados, bienes confiscados) y que provocó a su vez una violenta represión (la guerra de los campesinos).

La idea inspiradora de la secta era la instauración del reino de Dios en cada alma por un influjo directo divino, uniéndose todas las almas en la comunión de los Santos independientemente de toda forma externa (supresión, por lo tanto, de la autoridad eclesiástica y civil, del Sacerdocio, de los Sacramentos, de la Biblia), pero con la colaboración de cada uno al impulso del Espíritu Santo (admitiendo por lo mismo el valor de las obras buenas).

El sistema anabaptista no tiene con el luteranismo de común más que el punto de partida (*sólo la fe justifica*), que aplicaron rígidamente al bautismo de los niños, pero que suavizaron más tarde al admitir el valor de las obras buenas. Tras de su derrota política, el anabaptismo perdió su carácter revolucionario y se organizó con criterios puramente religiosos (Mennonitas de Frisia). Actualmente los anabaptistas son muy pocos, repartidos por Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, habiendo sido absorbido por los Baptistas todo lo que se conservaba más vivo en su movimiento.

BIBL. — P. BERNARD, «*Anabaptistes*», en DHGE; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 626-627. * CRIVELLI, *Pequeño diccionario de las sectas protestantes*, Madrid, 1953.

A. P.

**ANÁFORA:** v. *Canon de la Misa.*

**ANALOGÍA** (del gr. ἀνάλογος = semejante, proporcionado, relativo a otro): Es una relación entre dos cosas o por razón de semejanza o por razón de dependencia causal.

La analogía es la base y el alma de todo el lenguaje humano: el hombre razona y conoce por medio de comparaciones y cotejos,

porque el entendimiento por su natural tendencia a la unidad se inclina a descubrir los vínculos y relaciones entre las cosas diversas para superar su multiplicidad.

Aristóteles intuyó la importancia de la analogía y fijó sus leyes fundamentales (v. VII, *Physic.*, IV, 11; *Poster. Anal.*, II, cc. XIII y XIV; *Ethic. ad Nic.*, I, c. 6; *Metaph.*, IV, c. 1; X, c. 1; XII, c. 4). A Sto. Tomás le llevó al estudio profundo de la analogía la necesidad de defender el valor de nuestro conocimiento acerca de las cosas divinas contra la corriente agnóstica de la filosofía judaica medieval (Rabí Moisés Maimónides). Según Sto. Tomás, supuesto que Dios es la causa del mundo, debe existir entre el uno y el otro una relación de *semejanza* que oscila entre un mínimo y un máximo, pero de modo que la criatura no llegue a ser tan semejante a Dios que alcance una identidad formal *(univocidad)*, ni tan desemejante que sea totalmente extraña a Él *(equivocidad)*. Esta relación de semejanza entre el Creador y la criatura se llama analogía de *atribución* cuando consiste en la simple relación de efecto a su causa (p. ej.: entre la materia y Dios), sin una razón de semejanza intrínseca. Pero si esa relación incluye, además de la subordinación causal, una semejanza formal entre la criatura y Dios, entonces se llama analogía de *proporcionalidad*. Basados en esta última analogía podemos atribuir una perfección creada, p. ej. la bondad, a Dios y al hombre según el mismo *concepto formal*, pero según diversos *modos*, porque el hombre participa de la bondad divina imperfectamente, en tanto que Dios es la misma bondad. En todo caso las perfecciones de las criaturas han de ser purificadas de toda imperfección antes de ser atribuídas a Dios. De esta manera formamos muchos conceptos de Dios según las perfecciones de las cosas creadas por Él, y aunque todos estos conceptos no expresan adecuadamente la divinidad, no son sin embargo falsos, porque como a las múltiples perfecciones creadas responde un solo principio perfectísimo imperfectamente representado por las criaturas, así a los diversos conceptos que nosotros formamos de las cosas responde una sola forma suprema imperfectamente expresada. El proceso analógico se desarrolla en tres fases: 1.ª, *afirmación:* Dios es bueno (porque son buenas las criaturas); 2.ª, *negación:* Dios no es bueno (a la manera de las criaturas); 3.ª, *eminencia:* Dios es la misma bondad (de un modo trascendente). La analogía domina también en el campo de la Revelación, donde los misterios incomprensibles se expresan en fórmulas analógicas tomadas del lenguaje común *(analogía natural);* existe además la analogía *sobrenatural* o *de fe*, que consiste en comparar los misterios entre sí, para conseguir una mejor inteligencia de ellos, como afirma el Conc. Vaticano, ses. III, c. 4 (DB, 1796).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 13; M. T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique*, París, 1931; J. LE ROHELLEC, *Problèmes philosophiques*, París, 1933; P. PARENTE, *Quid re valeat humana de Deo cognitio secundum S. Thomam*, en «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thom. A.», 1935; SOLAGE, *Dialogues sur l'analogie*, París, 1946. ° HELLÍN, J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947.

P. P.

**ANATEMA** (gr. ἀνάθεμα): Significaba en sentido propio una cosa ofrecida a Dios, ex-voto suspendido en los templos, de ἀνατίθημι = pongo sobre, suspendo (cfr. Judit 16, 19; 2 Mac. 9, 16; Lc. 21, 5). Pero en la versión de los Setenta la palabra «anathema» traduce generalmente el vocablo חֵרֶם, que indicaba un cosa o persona destinada por Dios o para Dios a la destrucción. En el N. T. conserva su significado hebreo variado ligeramente: cosa o persona herida por la maldición de Dios y destinada a la ruina (cfr. 1 Cor. 12, 3; 16, 22; Rom. 9, 3; Gal. 1, 8-9). En el lenguaje eclesiástico aparece por primera vez en el Conc. de Elvira (305) con un significado impreciso todavía. Más tarde, en los cánones de Laodicea y Calcedonia, el anatema añade a la excomunión la idea de una especial maldición, que agrava la pena de la separación de la Iglesia. En las Decretales, el anatema corresponde a la excomunión mayor fulminada de una manera más solemne. En la disciplina actual no es más que la excomunión infligida con las solemnidades exteriores contenidas en el *Pontifical Romano* (cfr. Cán. 2257, § 2). Se llama también Anatema en la disciplina vigente a la excomunión en que incurren «ipso facto» los que niegan una verdad solemnemente definida, como se desprende principalmente de los cánones dogmáticos de los Conc. Trid. y Vat.: «Si quis negaverit... anathema sit», es decir, sea excomulgado.

BIBL. — VACANT, «*Anathème*», en DTC; A. AMANIEU, «*Anathème*», en DDC; «*Anatema*», en EE; B. MARIANI, E. JOSI, «*Anatema*», en EC.

A. P.

**ANGEL** (gr. ἄγγελος = mensajero; hebr. מַלְאָךְ maleak): Significa en las Sagradas Escrituras mensajero y ministro de Dios.

Advierte San Gregorio M. que casi todas las páginas de la Revelación escrita atestiguan la existencia de los Ángeles: baste recordar en el A. T. los Querubines que quedaron de guardia en el Paraíso terrenal después de ser arrojados de él Adán y Eva; los tres Ángeles que se aparecieron a Abraham; los Serafines de que habla Isaías; el Ángel Rafael, que ayuda a Tobías; Miguel y Gabriel, nombrados por Daniel, que reaparecen en el N. T., en el cual aumenta el número de testimonios (cfr. el Apocalipsis; en los Evangelios, la narración del Nacimiento de Jesús y de su Resurrección; San Pablo enumera varias categorías de Ángeles).

El Conc. Lat. IV habla explícitamente de la creación de los Ángeles (DB, 428), que es, por tanto, verdad de fe. Excluída la creación «ab aeterno» (Conc. Lat. IV y Vat.: «ab initio temporis»), no se sabe con precisión en qué momento fueron creados los Ángeles. La Escritura y la Tradición hablan de un número indeterminado de ellos.

Los Ángeles son *espíritus puros*: así los llama en efecto constantemente la Sda. Escritura, si bien algunos Padres les han atribuído cierta corporeidad. Como espíritus los Ángeles no tienen necesidad de un lugar material para existir, sino que pueden estar presentes por *acción* (Santo Tomás).

De la Sda. Escritura se deduce que los Ángeles se hallan distribuídos en nueve grupos o coros: *Tronos, Dominaciones, Principa-*

*dos, Potestades, Virtudes, Arcángeles, Ángeles, Querubines* y *Serafines* (nombres relativos a sus diversos oficios).

Según la opinión más probable los Ángeles no son como los hombres individuos de la misma especie, sino que cada individuo constituye una especie (por la ausencia de materia, que determina y multiplica numéricamente las formas) (Sto. Tomás). Los Ángeles fueron creados en el estado de gracia santificante (se les llama de hecho Santos y amigos de Dios); pero no todos perseveraron. Muchos de ellos cometieron inmediatamente después de su creación un pecado de soberbia abusando de su libertad (Conc. Lat. IV, DB, 428). La Revelación nos habla varias veces del pecado de los Ángeles: San Pedro en su II Epist.: «Dios no perdonó a los Ángeles que pecaron» (cfr. 1 Jo. 3, 8). Inmediatamente fueron castigados y precipitados en el infierno: Cristo atestigua haber visto a Satanás precipitarse como un rayo (Lc. 10, 18).

Sto. Tomás comenta que el Ángel, conociendo como por intuito, se adhiere inmutablemente, después de elegir libremente, al bien o al mal: por eso los Ángeles no tuvieron ni tendrán modo de arrepentirse como los hombres, que conocen razonando progresivamente.

Como los Ángeles buenos asisten y ayudan a los hombres para el bien y la salvación, así los *demonios* (v. esta pal.) instigan al mal con la tentación y pueden invadir el cuerpo del hombre con la posesión, por la que el cuerpo se convierte en una especie de instrumento del espíritu maligno.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, qq. 50-64; C. BOYER, *De Deo creante et elevante*, Roma, 1940, p. 457 ss.; E. CARETTI, *Gli Angeli*, Bolonia, 1925; A. ARRIGHINI, *Gli Angeli buoni e cattivi*, Turín, 1937; «*Angelo*», en EC (varios autores), vol. I. * S. *Th. S.*, t. II, Madrid, 1952.

P. P.

**ANGLICANISMO:** Es la forma predominante del protestantismo inglés, que por su carácter conservador se ha mantenido más cercana al catolicismo y más refractaria a las corrientes destructoras del pensamiento moderno. La Iglesia Anglicana tiene un triste origen. El rey Enrique VIII (1509-1547), titulado en otro tiempo por el Papa «Defensor fidei» por su amor a la religión y por un escrito suyo teológico contra Lutero, se dejó arrastrar de la concupiscencia y de la codicia hasta consumar su apostasía y la de su reino. Ligado en legítimo matrimonio con Catalina de Aragón, cayó en los lazos de la cortesana Ana Bolena, con quien quiso casarse a toda costa con la connivencia de Tomás Cranmer (fautor del Luteranismo), nombrado arzobispo de Canterbury. El Papa Clemente VII amenazó con excomulgar al soberano, quien se vengó apartando de Roma a la Iglesia de Inglaterra y haciéndose proclamar cabeza de la misma. La vida de Enrique VIII se manchó con inmoralidades y delitos repugnantes: hizo condenar a Ana Bolena y se casó sucesivamente con otras cuatro mujeres, matándolas una después de otra. Persiguió sangrientamente a los católicos, se apoderó de los bienes de sus iglesias y monasterios. Pero, a pesar de las solicitaciones de Cranmer y de otros, Enrique no quiso abrir la puerta al protes-

tantismo; antes con sus célebres 6 *artículos* mantuvo los principios de la doctrina y del culto católico, excepto la dependencia de la Santa Sede. Sin embargo, el protestantismo se difundió en Inglaterra en los seis años de reinado del niño Eduardo VI († 1553); María la Católica trató de reparar tan graves males con una represión tal vez demasiado violenta. La sucedió Isabel, hija de Ana Bolena, que reavivó la persecución del padre contra los católicos, favoreció la corriente protestante adoptando treinta y nueve de los cuarenta y dos artículos de Cranmer y haciendo de la jerarquía eclesiástica un instrumento dócil del gobierno real. Pío V la excomulgó en 1570. Isabel puede llamarse la verdadera fundadora de la *Iglesia Anglicana*. Ésta, sin embargo, comenzó muy pronto a sufrir crisis y escisiones (*Puritanos*, fautores del Calvinismo puro; *Presbiterianos*, adversarios de la institución episcopal; *Congregacionalistas*, demócratas que querían la independencia y la autonomía de toda comunidad religiosa o congregación; *Bautistas*, etc.). El *Deísmo* y el *Iluminismo* (v. estas pal.) agostaron la vida sobrenatural en la Iglesia de Inglaterra, que bajo la acción del fermento interno y de los influjos externos de las diversas sectas protestantes se desarrolló en tres distintas tendencias, llamadas las tres Iglesias: 1.ª, *High Church* (Iglesia alta), conservadora con su jerarquía episcopal y su organismo sacramental-litúrgico; 2.ª, *Broad Church* (Iglesia liberal), abierta a las corrientes del pensamiento laico independiente; 3.ª, *Law Church* (Iglesia baja), partido de izquierda, más antirromano, especialmente afecto al movimiento evangélico. En la Iglesia alta se desarrolló, durante el siglo pasado, el llamado Tractarianismo (Tracts = Opúsculos), alma del *movimiento de Oxford*, encabezado por Pusey, Keble y Newman, que se convirtió al catolicismo y llegó a ser Cardenal. Este movimiento contribuyó a esclarecer la posición del Anglicanismo, orientándolo cada vez más hacia el catolicismo. En 1896 el Anglicanismo recibió un duro golpe al declarar León XIII inválidas las *ordenaciones anglicanas* (v. esta palabra). Sin embargo, entre las iglesias protestantes, la anglicana parece ser la más indicada para servir de puente para una posible vuelta a Roma (v. *Protestantismo*).

BIBL.—C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942; C. LOVERA DI CASTIGLIONE, *Il movimento di Oxford*, Brescia, 1934; J. T. JOHNSON, *Anglicanism in transition*, Londres, 1938; *Réforme*, en DA, col. 647-673 y 702 ss.; G. COOLEN, *L'Anglicanisme d'aujourd'hui*, París, 1932; E. MOMIGLIANO, *Anna Bolena*[4], Roma, 1945. — CRIVELLI, *Pequeño diccionario de las sectas protestantes*, Madrid, 1953.

P. P.

**ANIMISMO**: Teoría formulada por Ed. B. Tylor en el siglo pasado para explicar el origen de la religión. Tylor parte, como Spencer, del presupuesto del evolucionismo entonces en boga y sostiene que el hombre derivado de los animales a través de la consideración de los fenómenos del sueño y sueños, de la enfermedad y de la muerte, llega a descubrir en sí mismo un principio vital distinto del cuerpo, es decir, *el alma*, a la que atribuye muy pronto la supervivencia. De aquí el culto de los antepasados (Manismo), cuyos espíritus fre-

cuentemente se encarnan en otros cuerpos (Metempsicosis). El hombre primitivo, poseído el concepto de alma, por una tendencia antropomórfica proyectó su imagen en la naturaleza, viendo en todas las cosas un cuerpo animado de espíritu. Afirmóse así el *Animismo*, que llevó al culto de las fuerzas de la naturaleza y de aquí al *politeísmo*. Por medio del Animismo explica también Tylor el origen del *fetichismo* y de la *idolatría* (v. estas palabras): el fetiche es un objeto cualquiera escogido por un espíritu para su habitación; reducido a la figura representativa de un espíritu superior, el fetiche se convierte en *ídolo* en que se identifican el *símbolo* y la figura con el ser simbolizado. La idolatría según esto se deriva también del Animismo. Consiguientemente, con la selección y exaltación de uno de los dioses se afirma el *monoteísmo*. La teoría de Tylor fué favorablemente acogida al principio, pero muy pronto comenzaron los ataques contra ella. El estudio serio y profundo puso en evidencia los errores y la inconsistencia de la construcción animística. Su mismo fundamento, el evolucionismo, dista hoy mucho de ser sólido. No es, pues, cierto que la religión se origine del Animismo; en muchos pueblos primitivos le precede. Ni es cierto que el Animismo haya sido tan universal y uniforme como pretende Tylor: es solamente uno de los fenómenos que se encuentran de cuando en cuando en la historia de las culturas humanas. Pero lo que echa por tierra toda la teoría es el hecho probado de que el Monoteísmo, como culto del Gran Ser, se destaca entre los primitivos antes que el Animismo y el Politeísmo, que más bien son degeneraciones religiosas.

BIBL. — G. Heinzelmann, *Animismus und Religion*, Gütersloh, 1913; J. Pascher, *Der Seelenbegriff des Animismus E. B. Tylor*, Würzburg, 1929; Schmidt, G., *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, 1947; P. Bouicourt, «*Animisme*», en DA.

P. P.

**ANOMEÍSMO** (del gr. ἀνόμοιος = desemejante): Secta fundada por Aecio y Eunomio (Eunomianos) en la segunda mitad del siglo IV; se adherían al *Arrianismo* (v. esta pal.), sosteniendo que el Verbo es desemejante al Padre en cuanto que es engendrado, y por lo tanto no es Dios como el Padre, porque la verdadera Divinidad no tiene principio, y, por tanto, no es engendrada (ἀγέννητος). El Anomeísmo, como se presenta especialmente en Eunomio, tiene motivos de interés aun para otros sectores de la Teología además del trinitario. Eunomio, hablando de los atributos de Dios, limita su valor reduciéndolos a puros términos antropomórficos (Nominalismo?): un solo atributo tiene valor real y es el de la ἀγεννησία (= ingenerabilidad), que revela a nuestra mente la esencia divina de manera adecuada, como por intuito (un preludio del Ontologismo?). San Basilio y San Gregorio Niseno combatieron en el terreno teológico y filosófico los errores de los Eunomianos.

BIBL. — J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, París, 1924, I, p. 49 ss.; Le Bachelet, «*Aëtius*» y «*Eunomius*», en DTC; P. Parente, *De Deo Uno et Trino*[a], Roma, 1949, p. 96-97. * Llorca, *Hist. de la Igl. Católica*, t. I, Madrid, 1950; *S. Th. S.*, t. II, Madrid, 1952.

P. P.

**ANSELMO** (San): Doctor de la Iglesia nacido en Aosta en 1033 y muerto el 21 de abril de 1109 en Canterbury. Después de una juventud inquieta se hizo monje benedictino en Bec de Normandía (1063), adonde llegó atraído por la fama de Lanfranco de Pavía. Elegido abad en 1078, conquistó gran fama por la suavidad de su carácter y la originalidad de su pensamiento. En 1093 fué nombrado arzobispo de Canterbury (sucediendo a Lanfranco, m. 1089), donde desarrolló, en medio de innumerables contradicciones y luchas, una eficaz acción reformadora. Entre sus numerosas obras tienen particular interés para la Teología las siguientes: *Monologion* (de 1076): vigoroso y brillante tratado acerca de la unidad y trinidad de Dios; *Proslogion* (de 1077-78), en que propone con lógica cerrada el famoso argumento «a priori» de la existencia de Dios; *Epistola de Incarnatione Verbi* (doble redacción de 1092 y 1094): tratado polémico en que combate el triteísmo de Roscelin: notable por su doctrina trinitaria y su metodología teológica; *Cur Deus Homo* (de 1098): forma con el *Monologion* un díptico teológico-dialéctico, obra maestra del gran pensador: es el primer tratado científico sobre la Redención; *De conceptu virginali et de peccato originali* (de 1099-1100): *De processione Spiritus Sancti* (de 1102): primer tratado católico contra los errores de Focio; *De concordia praescintiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (1107-8), *Orationes et meditationes*, sentidas y sugestivas: tocan argumentos teológicos, especialmente mariológicos.

Por la originalidad de su método, la fuerza del raciocinio, la agudeza especulativa y el calor de su alma, San Anselmo es una de las cumbres más elevadas de la humanidad, la primera gran inteligencia de la Edad Media, un teólogo que ha dejado profundas huellas en la historia del pensamiento cristiano.

Sus obras han sido editadas por Migne (PL., 158-159) y críticamente por F. S. Schmitt (Edimburgo-Roma, 1940, 1946).

BIBL. — E. Rosa, *S. Anselmo di Aosta*, Florencia, 1909; A. Levasti, *S. Anselmo. Vita e pensiero*, Bari, 1929; G. Ceriani, *S. Anselmo*, Brescia, 1946; C. Vagaggini, *«Anselmo, Santo»*, en EC; S. Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Milán, 1949, * *Obras completas de S. Anselmo*, Madrid, 1952.

A. P.

**ANTICRISTO** (del gr. ἀντίχριστός = antimesías, adversario de Cristo): El término es propio de San Juan, pero el concepto es común a los demás autores de la Biblia (v. Ez. cc. 28-29; Dan. cc. 7-8; Mt. 24, 5, 24; Mc. 13, 6, 22; Lc. 21, 8; 2 Thes. 2, 3-12; 1 Jo. 2, 18-22; 4, 3; 2 Jo. 7; Apoc. 11, 7 ss.; cc. 13-14).

El Anticristo es en general una fuerza hostil a la persona y a la obra de Cristo. La interpretación común entre los escritores cristianos ve en el Anticristo un personaje distinto de Satanás, pero sostenido por él, que se manifestará en los últimos tiempos antes del fin del mundo, intentando un ataque y triunfo decisivo sobre Cristo y su Iglesia. San Pablo lo describe como «el hombre inicuo, el hijo de la perdición, el adversario que se alza sobre todo lo que se llama Dios o es objeto de culto, hasta

sentarse en el templo de Dios, proclamando ser el mismo Dios... el malvado cuya venida por obra de Satanás será acompañada de toda clase de portentos y prodigios, y señales falaces, y de toda suerte de seducciones de la perversidad, para arrastrar a los que se pierden por no haber recibido el amor de la verdad que les hubiera salvado» (2 Thes. 2, 3, 9-10).

Lo que impide que se desencadene éste poder formidable es un misterioso obstáculo que al mismo tiempo, en abstracto se considera una fuerza y en concreto una persona. La identificación precisa de este impedimento es difícil y varía según los distintos autores. Entre los exegetas modernos se abre paso la opinión según la cual el Anticristo no es una persona, sino una colectividad: son los agentes del anticristianismo de todos los tiempos. San Juan habla de «muchos Anticristos», que no reconocen a Jesús ni al Padre. San Pablo dice que «el misterio de la iniquidad está obrando» (2 Thes. 2, 7), y pide a los que se sienten firmes que se mantengan hasta que sea quitado el impedimento. Si este obstáculo está siempre en acción contra el Anticristo, quiere decir que también éste está continuamente trabajando. Pero se ha de notar que el obstáculo impide la *manifestación* del Anticristo, no su *obra personal*. El Anticristo-persona se revelará en la última fase de la lucha anticristiana, que continúa por todos los siglos y prepara lentamente la aparición del «hijo de la perdición» al fin de los tiempos.

BIBL. — «*Antéchrist*», en DBVS, I, 297-305; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*[3], París, 1933; B. RIGAUX, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'A. et le N. T.*, Gembloux, 1932; F. PRAT, *La Teología de S. Pablo*, 2 volúmenes, Madrid, 1947; L. TONDELLI, *Gesù Cristo*, Turín, 1936, pp. 388-402; J. HOLZNER, *S. Pablo*[2], Barcelona, 1946; A. ROMEO, «*Anticristo*», en EC.

S. G.

**ANTIDICOMARIANITAS** (del griego ἀντίδικος = que está en litigio y María): Secta religiosa nacida en Arabia en el siglo IV, que negaba la virginidad de María, abusando de algunos textos de la Sagrada Escritura (cfr. *Virginidad*).

San Epifanio les escribió una carta confutando su doctrina punto por punto. Con el tiempo todos los adversarios de la virginidad de María se llamaron Antidicomarianitas o simplemente Antimarianitas.

BIBL. — H. QUILLIET, en DTC; v al pie de *Virginidad*.

P. P.

**ANTIGUO TESTAMENTO** (v. *Biblia*): Es el conjunto de los 46 libros que constituyen la primera parte de la Biblia, donde se contiene la historia de la Revelación antigua y de la preparación de los hombres a la venida del Mesías por medio del pueblo de Israel. He aquí el índice de los libros según la enumeración y el orden consagrado por el Conc. de Trento en 1546 (v. *Canon*):

LIBROS HISTÓRICOS:

1. Génesis (50 capítulos).
2. Éxodo (40 cc.).
3. Levítico (37 cc.).
4. Números (36 cc.).
5. Deuteronomio (34 cc.).

Llámase el conjunto de estos libros de Moisés el *Pentateuco*

(= cinco partes), y los Hebreos le llaman la *Ley*.

6. Josué (24 cc.).
7. Jueces (21 cc.).
8. Rut (24 cc.).
9. I de Samuel o I de los Reyes (31 cc.).
10. II de Samuel o II de los Reyes (24 cc.).
11. I de los Reyes o III de los Reyes (22 cc.).
12. II de los Reyes o IV de los Reyes (25 cc.).
13. I de los Paralipómenos o de las Crónicas (29 cc.).
14. II de los Paralipómenos o de las Crónicas (36 cc.).
15. I de Esdras (10 cc.).
16. II de Esdras o Nehemías (13 cc.).
17. Tobías (14 cc.).
18. Judit (16 cc.).
19. Ester (16 cc.).

Libros didácticos, sapienciales o poéticos:

20. Job (42 cc.).
21. Salterio, o libro de los Salmos (150 salmos).
22. Proverbios (31 cc.).
23. Eclesiastés (12 cc.).
24. Cantar de los Cantares (8 capítulos).
25. Sabiduría (19 cc.).
26. Eclesiástico (51 cc.).

Libros proféticos:

a) Profetas mayores:

27. Isaías (66 cc.).
28. Jeremías (52 cc.).
29. Lamentaciones (5 cc.).
30. Baruc (6 cc.).
31. Ezequiel (48 cc.).
32. Daniel (14 cc.).

b) Profetas menores:

33. Oseas (14 cc.).
34. Joel (3 cc.).
35. Amós (9 cc.).
36. Abdías (1 c.).
37. Jonás (4 cc.).
38. Miqueas (7 cc.).
39. Nahum (3 cc.).
40. Habacuc (3 cc.).
41. Sofonías (3 cc.).
42. Ageo (2 cc.).
43. Zacarías (14 cc.).
44. Malaquías (4 cc.).

Conclusión de los libros históricos:

45. I de los Macabeos (16 cc.).
46. II de los Macabeos (15 cc.).

Es un conjunto armonioso de libros de diversos autores y épocas escalonados en un período de tiempo que va del s. XVI a. C. al s. II a. C.

Los libros *históricos* inician la narración en los orígenes del universo y del hombre, y se concentran principalmente sobre los hechos relativos al pueblo de Israel desde sus orígenes como nación hasta su ruina y a las tentativas de restauración (175-135 a. C.). La relación no es continua ni homogénea y presenta sensibles lagunas.

Los libros llamados *didácticos*, porque están dedicados a la instrucción del lector, reciben también el nombre de *sapienciales*, de su tema principal — la sabiduría, concebida como el conocimiento perfecto y la práctica fiel de la religión —, y *poéticos*, por su forma literaria.

Los libros *proféticos* recogen memorias biográficas y resumen las predicaciones de los profetas que Dios envió a Israel entre los siglos VIII y V a. C., para conservarle en la fe y guardar vivas las

esperanzas mesiánicas (v. *Profeta* y *Mesías*).

Los libros del Antiguo Testamento fueron escritos y se han conservado casi en su totalidad en la lengua hebrea; algunos trozos de Daniel y de Esdras y algún versículo esporádico de otros libros fueron escritos en arameo. Algunos libros se escribieron originariamente en griego (Sabiduría y II de los Macabeos), en tanto que de otros se ha perdido el original y sólo se conserva la versión griega (I de los Macabeos, Baruc, Judit, Tobías, Eclesiástico, del que se encontraron a fines del siglo pasado dos tercios del texto original).

Los libros del A. T. fueron escritos sobre papiro o, para obtener mayor duración y resistencia, sobre pergamino preparado en forma de banda arrollada a un bastoncillo. Se conocen unos 3.000 manuscritos del texto hebraico; recientemente (1947) se encontró en Palestina un manuscrito con el libro entero de Isaías y otros fragmentos bíblicos que se remontan a la época precristiana. El texto que hoy leemos fué fijado en el s. I, y corresponde satisfactoriamente al original (v. *Masorético*).

La división actual en capítulos data de 1214, y se debe a Esteban Langton; la división en versículos fué hecha en 1528 por Santo Pagnino. (Sobre el catálogo de los libros v. *Canon*.)

El A. T. forma una unidad inseparable con el Nuevo, del cual fué «figura» (I Cor. 10, 6-11). El fué el «pedagogo» que condujo a Israel a Cristo (Gal. 3, 24), que era el fin del A. T. (Rom. 10, 4). El A. T., que contiene las múltiples y fragmentarias comunicaciones de la antigua Revelación divina, pide necesariamente el N. T., que lo completa e ilumina con la Revelación plena del Hijo de Dios (Hebr. I, 1-2). «En el A. T. — decía San Agustín (*Quaest. in hept.*, 2, 73) — se esconde el Nuevo, y en el Nuevo se manifiesta el Antiguo.

BIBL. — SCHUSTER-HOLZAMMER, *Historia bíblica*, Barcelona, ELE; L. DENNEFELD, *Histoire des livres de l'A. T.*, París, 1929; J. B. PELT, *Histoire de l'A. T.*, París, 1930; H. HÖPFL-A. MILLER-A. METZINGER, *Introd. Spec. in V. T.*, Roma, 1946; G. CLOSEN, *Incontro con il Libro Sacro*, Brescia, 1943; G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, Barcelona, 1947; este mismo autor ha publicado, traducidos del original, una antología de los textos más significativos del A. T., *Dalla Bibbia*, Bolonia, 1921; sobre cada libro en particular v. la pal. correspondiente en DBV, DBVS, DTC, EI, EC; sobre el valor perenne del A. T., v. la Encíclica *Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937), de Pío XI, y CARD. FAULHABER, *Iudaísmo, Cristianismo, Germanismo*; H. DUESBERG, *Les valeurs chrétiennes de l'A. T.*, Maredsous, 1948; sobre los temas fundamentales y las particulares dificultades de interpretación, v. E. GALBIATI-A. PIAZZA, *Pagine difficili dell'A. T.*, Génova, 1951. V. *Biblia*.

S. G.

**ANTITIPO**: v. *Sentidos de la Biblia*.

**ANTROPOMORFISMO** (del gr. ἄνθρωπος = hombre, y μορφή = forma): Tendencia del hombre a imaginar las cosas externas como una imitación de sí mismo. En el terreno *filosófico*, el Antropomorfismo llegó a veces a concepciones tan extravagantes como la de Tomás Campanella, que atribuía un alma a cada una de las cosas criadas (Pampsiquismo), o al Sensismo Cósmico de Bernardino Telesio, que imaginaba una sensación universal, retornando al Hilozoísmo (la materia viviente) de

os Presocráticos. En el terreno religioso se encuentra próximo a estas aberraciones el *animismo* (v. esta pal.), que algunos autores señalan como el principio de toda religión. Pero más que en él el Antropomorfismo se manifiesta en la concepción de la Divinidad plasmada a imagen y semejanza del hombre con todos sus vicios y virtudes. Las mitologías religiosas son de ordinario antropomórficas: baste recordar la grecoromana. En el ámbito de la revelación cristiana se encuentra el antropomorfismo en el lenguaje y en algunos hechos del A. T. en que se atribuyen a Dios miembros humanos, pasiones y modos de obrar humanos (como cuando habla de que se arrepintió, de su dolor, etc.). Pero evidentemente se trata en estos lugares de un lenguaje y estilo metafórico, como se demuestra por el contexto del libro sagrado y por los sublimes conceptos con que expone la naturaleza de Dios (v. *Esencia divina*). Tienen particular interés teológico las llamadas Teofanías (apariciones de Dios) del A. T., como la que tuvo Moisés en la zarza ardiente. Algunos Padres piensan que eran manifestaciones personales del *Verbo* (v. esta pal. y *Logos*); más cierto es que las Teofanías son signos sensibles de la presencia divina que preludian la Encarnación, por la que el Verbo aparecería Hombre entre los hombres.

En la historia del pensamiento cristiano se registra el error vulgar de los *Antropomorfitas*, que, siguiendo las huellas de un tal Audius, propagaron en el s. IV, por Siria y Egipto, la opinión de que las metáforas bíblicas relativas a Dios habían de entenderse en sentido propio. San Hilario, San Jerónimo, San Agustín y otros Padres hablan de este error como de una niñería indigna de refutación.

BIBL. — F. VIGOUROUX, «*Anthropomorphisme*», en EBV; A. CHOLLET, «*Anthropomorphisme*», en DTC; G. BAREILLE, «*Anthropomorphites*», ibíd.

P. P.

**APOCATÁSTASIS** (gr. ἀποκατάστασις): Significa restauración, y es un término usado una sola vez en el N. T., en un discurso de San Pedro a los israelitas (Hechos 3, 21), en el sentido de una renovación final del mundo con ocasión de la *parusía* (v.) de Jesucristo. En términos equivalentes se encuentra este concepto en la carta segunda del mismo San Pedro (3, 13) y en el Apocalipsis de San Juan (21, 1), donde se habla de nuevos cielos y nueva tierra. Alude también a él San Pablo (Rom. 8, 19 ss.) diciendo que todo lo creado ansía la liberación. Por lo demás, el mismo Jesús hace referencia a una *palingénesis*, cuando el Hijo del hombre se siente en el trono de su majestad (Mt. 19, 21).

Los Padres tocan con tímida reverencia este punto misterioso de la Revelación; aunque Orígenes lo trata a fondo y construye con ayuda de elementos platónicos la teoría de una apocatástasis final, que consistirá en la purificación y redención universal del mal para toda criatura, aun para los demonios y los condenados. Esta idea fué desarrollada por los secuaces de Orígenes (incluso por San Gregorio Niseno) y entró a formar parte de un conjunto de errores atribuídos a Orígenes, en-

cerrados bajo el título de *origenismo* (v.), que fueron condenados en el segundo Concilio de Constantinopla en el Pontificado de Vigilio (a. 553).

Con esta teoría enlazan las tendencias y opiniones según las cuales las penas del infierno serán mitigadas algún día o no serán eternas. Tales opiniones, condenadas siempre por la Iglesia católica, han tenido gran favor entre los cismáticos y más todavía entre las sectas protestantes.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 1, p. 296-330; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*[6], I, p. 180-181; M. JUGIE, «*Apocatastasis*», en EC.

P. P.

**APÓCRIFO** (gr. ἀπόκρυφον = cosa escondida, del v. ἀποκρύπτω = escondo): Para los antiguos era «apócrifo» un libro que contenía doctrinas religiosas reservadas a los iniciados; en cambio, en el lenguaje eclesiástico era un libro no admitido para la lectura pública en la comunidad, a pesar de la semejanza que por el nombre del presunto autor y por su contenido tenía con los libros inspirados de la Biblia. Apócrifo es, pues, un libro excluído por no ser canónico (v. *Canon*). Tales libros eran de procedencia sospechosa, y los ponían en circulación las sectas, que querían dar autorizado fundamento a sus doctrinas. Sin embargo, algunos son fruto de la piadosa curiosidad de los lectores, que no encontraban en los libros sagrados minuciosos detalles sobre ciertas personas o períodos de la Historia Sagrada y querían completarlos con informaciones, que alguna rara vez procedían de buena fuente, pero que en la mayoría de los casos no eran más que fruto de la fantasía. Algunos de estos escritos producidos de buena fe encontraron crédito entre los fieles y los escritores eclesiásticos. En la actual edición oficial latina de la Biblia se publican como apéndice los *libros III* y *IV de Esdras* y la *Oración del rey Manasés,* que son apócrifos, aunque inspirados en textos canónicos. Algunos textos litúrgicos han sido tomados de estos dos libros, p. ej., el *Requiem* (IV Esd. 2, 34 s.). Modernamente se ha dedicado particular atención a esta considerable producción literaria, interesante para el conocimiento de las ideas religiosas y morales en vigor en tiempos de Cristo.

La vasta literatura apócrifa, difícilmente accesible a los lectores comunes, sigue las grandes y pequeñas divisiones de ambos Testamentos.

Los apócrifos del A. T., casi siempre de autor judío, son de argumento mesiánico, y con frecuencia se encuentran en ellos interpolaciones cristianas.

Alguno de ellos, como las *Odas de Salomón,* parece totalmente de procedencia cristiana. Se pueden dividir, aunque no adecuadamente, en libros *históricos,* dedicados a las grandes figuras del A. T.; *didácticos,* es decir, de contenido moral, y *proféticos* o *apocalípticos,* que refieren presuntas revelaciones sobre el mundo de los Ángeles, sobre los misterios de la naturaleza, sobre la suerte futura de Israel, sobre la persona y el reinado del Mesías. Entre los apócrifos de la primera clase es digno de notarse el *libro de los Jubileos* o *Pequeño Génesis,* escrito por un fariseo moderado hacia el fin del

s. II a. C., en el que Moisés narra la historia del mundo desde la Creación hasta la salida de Egipto, distribuyéndola en períodos jubilares de 49 años. Otros libros son: el *III de Esdras, III de los Macabeos,* la *Ascensión de Isaías,* el *Testamento de Salomón.* Son notables entre los libros didácticos: El *Testamento de los Patriarcas,* en que los hijos de Jacob profetizan el futuro de las doce tribus descendientes de ellos; los *Salmos de Salomón* y *de David;* las *Odas de Salomón,* el *IV libro de los Macabeos.* Entre los libros proféticos es muy conocido el *Libro de Enoc,* al que se refiere probablemente el Apóstol San Judas en su carta (v. 14 s.), que consta de varios escritos judaicos del s. II-I a. C. y es muy importante para el conocimiento de las ideas religiosas de los judíos en tiempos de Cristo. Entre otras cosas se le llama al Mesías el «Hijo del Hombre». Otros libros: la *Asunción de Moisés,* el *IV de Esdras,* el *Apocalipsis de Baruc,* los *Oráculos Sibilinos,* libro de propaganda judaica entre los paganos.

Los apócrifos del N. T. se remontan a los siglos II y III d. C. y se dividen en *Evangelios, Hechos, Epístolas* y *Apocalipsis.* El Evangelio apócrifo más divulgado fué el *Protoevangelio de Santiago,* dedicado a la vida de la Virgen y de San José y a la infancia de Jesús. Ha tenido grande influencia en el arte cristiano, y la liturgia ha tomado de él la fiesta de la presentación de María en el Templo; otros Evangelios llevan los títulos siguientes: *según los Hebreos,* de *los Ebionitas, según los Egipcios,* de *Pedro,* de *Tomás,* de *Nicodemus.* Entre los *Hechos* hay que citar los de *Pedro,* de *Pablo,* de *Juan,* de *Andrés,* de *Tomás.* También es muy rico el epistolario apócrifo; recordemos: la *carta de Abgaro,* rey de Edesa, a Jesús, y la *respuesta* del Redentor; la *Epístola de los Apóstoles;* la *Epístola de San Pablo a los Laodicenses,* y su *carta III a los Corintios;* las *cartas* cruzadas entre *San Pablo* y el filósofo *Séneca.* Entre los Apocalipsis citemos: el *Apocalipsis* de *Pablo,* de *Pedro,* de *Tomás.*

En general se trata de una literatura mediocre y farragosa, que pretende la imitación de los modelos inspirados, sin llegar a acercarse a su espontaneidad y equilibrio.

BIBL. — B. Frey y E. Amann, en DBVS, I, col. 354-533; «*Apocrifi*», en EC, I, (1948), 1627-33; Altaner-Cuevas, *Patrología,* Madrid, 1945; G. Perrella, *Introd. gen. alla S. Bibbia,* Turín, 1948.

S. G.

**APOLINARISMO**: Error cristológico de *Apolinar,* Obispo de Laodicea (c. 350), que abre el camino al *monofisismo* (v. esta pal.). Apolinar comenzó luchando contra el Arrianismo, sosteniendo que Cristo era verdaderamente Dios encarnado (θεὸς ἔνσαρκος), es decir, el Verbo, Hijo de Dios, unido a la naturaleza humana. Y para defender mejor la unión entre el elemento divino y el elemento humano, sugiere el concepto de una naturaleza humana compuesta solamente de carne y alma sensitiva: en tal naturaleza el Verbo asume la función de *alma intelectiva* (= νοῦς).

Esta es la forma más conocida y divulgada del Apolinarismo, aunque tuvo también otras expresiones en sus diversos secuaces.

Apolinar llegó a esparcir su error bajo el nombre de San Atanasio, que había sido siempre muy benigno con él. En uno de estos escritos fraudulentos proponía Apolinar la célebre frase: μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη (una es la naturaleza encarnada del Verbo), que, adoptada después por San Cirilo como si verdaderamente hubiera sido Atanasiana, les sirvió a los Monofisitas para apoyar su error en San Cirilo (v. *Eutiquianismo*).

Apolinar fué depuesto, y su error condenado, en 377 y 382, por el Papa San Dámaso (DB, 65).

BIBL. — G. VOISIN, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, París, 1930, III; A. D'ALÈS, *Le dogme d'Ephèse*, París, 1931, pp. 25-62.

P. P.

**APOLOGÉTICA** (gr. ἀπολογητική = defensa): Es la demostración y defensa racional e histórica de la verdad de la fe cristiana. Por su carácter universal se distingue de la *Apología*, que es la defensa particular de alguna verdad. El objeto propio de la Apologética es, con más precisión, la *credibilidad racional* de la verdadera religión, y de aquí la *demostración* del hecho de la Revelación divina por medio de Jesucristo, Legado de Dios, que confió tal Revelación a su Iglesia.

La Apologética tiene así una parte *filosófica* (existencia de Dios personal, noción de la religión y de la Revelación, necesidad y discernibilidad de ésta, especialmente por medio del milagro); y una parte *histórica* (Jesucristo, Legado divino, valor histórico de los Evangelios, fundación de la Iglesia). Todo esto lo trata la Apologética a la luz de la razón para disponer el alma al don divino de la fe a través de la demostración racional de los motivos de credibilidad, según la expresión del Conc. Vaticano (Ses. III, c. 4, DB, 1799): «la recta razón demuestra los fundamentos de la fe». Se distingue, pues, la Apologética de la Teología en que ésta se mueve en la esfera y a la luz de la fe.

*Método:* Es doble, uno más bien *extrínseco*, que procede por vía filosófico-histórica; el otro *intrínseco*, que procede por vía psicológica. El primero es el método *tradicional*, que tuvo un desarrollo sistemático en la Escolástica desde el punto de vista filosófico y en la Teología moderna a partir del s. XVII desde el punto de vista crítico-histórico. En el siglo pasado, bajo el influjo del Oratorio francés, se ha venido desarrollando el método psicológico (Ollé-Laprune y Fonsegrive), que ha encontrado una forma nueva en la obra de Blondel, que instauró el método de la *inmanencia* (considerar al hombre en su íntima tendencia a obrar y realizar, que, no alcanzando su fin ideal, implica una apelación a una ayuda superior, una *indigencia*, a la cual responde el cristianismo). Los dos métodos no se excluyen, sino que se integran mutuamente.

BIBL. — A. GARDEIL, *La credibilité et l'apologétique*, París, 1908; A. TANQUEREY, *De vera religione*, etc., Roma, 1911; A. DE POULPIQUET, *L'objet integral de l'Apologétique*, París, 1912; G. MONTI, *Apologetica scientifica*, Turín, 1932; X. M. LE BACHELET, «*Apologétique*», en DA; J. DE TONQUEDEC, «*Méthode d'immanence*», ibíd.; J. D. FOLGHERA, *Newman apologiste*, París, 1927; G. MONTI, «*Apologética*», en EC; A. FALCON, *Manuale di Apologetica*. • BALMES, *Cartas a un escéptico*, Barcelona, 16 ed.; SIMÓN, *A Dios por la ciencia*,

Barcelona, 1941; GÓRRIDE, *La religión trascendente*, Pamplona, 1944.

P. P.

**APOLOGISTAS:** v. *Esquema de historia de la Teología; Subordinacianos.*

**APOSTASÍA:** v. *Infieles.*

**APÓSTOLES** (gr. ἀπόστολος = enviado): Fueron doce Discípulos elegidos por Jesús (Mt. 10, 5; 20, 17; Mc. 6, 7; Hechos 6, 2; I Cor. 15, 5, etc.) para difundir el Evangelio y el reino de Dios primero en Israel y después por todo el mundo. El Apóstol es el enviado de Cristo, como Cristo es el enviado del Padre; su misión es la de dar testimonio de Cristo sacrificándolo todo a este fin, incluso su propia vida. Los Evangelistas dan el catálogo de los doce Apóstoles presididos por San Pedro. Así S. Mateo: «Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano, Santiago, hijo de Zebedeo, y su hermano Juan, Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo el Publicano, Santiago, hijo de Alfeo, y Tadeo, Simón Cananeo y Judas Iscariote, que le vendió» (Mat. 10, 2).

BIBL. — A. MEDEBIELLE, en DBS, I, col. 533 ss.; R. HARRIS, *The twelve Apostles*, Cambridge, 1927; «*Apostoli*», en EC, I, col. 1680 ss.

P. P.

**APOSTOLICIDAD (de la Iglesia):** La Apostolicidad es la cuarta y última nota o propiedad que el Símbolo Niceno-Constantinopolitano atribuye a la Iglesia. Nace de la naturaleza íntima de la misma Iglesia; en efecto, siendo ella la humanidad organizada socialmente en Cristo, es decir, jerárquicamente en Pedro y en el Colegio de los Doce, la Apostolicidad forma la espina dorsal de su constitución, la garantía de su continuidad, la condición de su fecundidad.

Afirma la Sagrada Escritura que Jesús estableció su Iglesia sobre la roca de Pedro y sobre el fundamento de los Apóstoles (Mt. 16, 18-19; Efes. 2, 20; Apoc. 21, 14) y la historia de la Iglesia naciente, narrada en los Hechos, nos muestra a los Apóstoles en el ejercicio de su misión, en la predicación de una doctrina transmitida por el Maestro, en la aplicación de los medios de salvación instituídos por Él, en la imposición de una autoridad derivada de Él. Con el mismo fin de enseñar, santificar y gobernar se crearon sucesores. La Apostolicidad implica por lo tanto una continuidad legítima de sucesión con la cátedra ocupada por Pedro y el Colegio Apostólico con la conservación de la misma doctrina, de los mismos sacramentos, del mismo régimen. La Apostolicidad es como la teoría ininterrumpida de los Papas (sucesores de San Pedro) y de los Obispos (sucesores de los Apóstoles), que se transmite la antorcha de la misma fe a través de las edades, el cáliz de la misma sangre de Cristo, el báculo de la misma autoridad. «Como las primeras ramas de un árbol no mueren, sino que se renuevan y prolongan, difundiendo su fuerza vital a las partes nuevas, así sucede en la Iglesia con la sucesión de sus pastores. En ella el colegio episcopal se renueva de tiempo en tiempo, pero difundiendo y prolongando la vida apostólica. La Apostolicidad, pues, de la Iglesia no es para nosotros

un hecho remoto o pasajero, sino presente actualmente, porque la vida que hoy tiene la Iglesia pasa de Cristo a sus Apóstoles, de los Apóstoles a sus legítimos sucesores y de éstos a nosotros.» (Card. Capecelatro.)

Distínguese la Apostolicidad formal, que es la que acabamos de describir y la Apostolicidad material, que, aunque importa un origen apostólico, se halla falta de legítima continuidad, por haberse separado de Pedro, viviente en el Romano Pontífice, a quien están sujetos los Obispos, como los Apóstoles lo estuvieron a Pedro.

La Iglesia oriental cismática, llamada «ortodoxa», sólo posee la Apostolicidad material.

BIBL. — Sto. Tomás, *In Symbolum Apostolorum expositio*, aa. 7-8; Monsabré, *Exposición del dogma*, conf. 54; Card. Capecelatro, *Esposizione della dottrina cattolica*, Roma, 1903, 1, 3, c. 4; A. Vellico, *De Ecclesia*, Roma, 1940, p. 512 ss.; Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné; I. La hiérarchie apostolique*, París, 1943; J. V. Bainvel, *Apostolicité*, en DTC; M. Jugie, *Le Schisme byzantin*, París, 1941, pp. 275-91; Íd., *Où se trouve le Christianisme intégral*, París, 1947; Íd., «Apostolicità», en EC. * Salaverri, *S. Th. S.*, t. I.

A. P.

**A PRIORI - A POSTERIORI**: Son dos expresiones clásicas de la filosofía escolástica, que sirven generalmente para calificar el conocimiento racional en su forma silogística o demostrativa. Las dos expresiones tienen un sentido fundamental bien determinado entre los escolásticos: «a priori» significa un proceso deductivo del raciocinio, en que se va de la causa («prius») al efecto («posterius»); «a posteriori», por el contrario, indica el proceso inverso, es decir, del proceso efecto a la causa (inducción). Redúcense comúnmente a la demostración «a priori» también las llamadas «propter quid» y «a simultaneo», de las que la primera procede de la causa próxima adecuada al efecto, y la segunda del análisis de los términos o de la ligazón íntima que existe entre las propiedades de un mismo sujeto. A la demostración «a posteriori» se reduce la argumentación llamada «quia».

Ejemplos:

a) Demostración «a priori» («propter quid»): De la naturaleza espiritual del alma a su inmortalidad; de la infinidad de Dios a su inmutabilidad.

b) Dem. «a posteriori» («quia»): De las operaciones del alma (cognición y volición libre) a su espiritualidad; del mundo creado a Dios Creador.

c) Dem. «a simultaneo»: Del concepto de Dios como ente necesario a su existencia (Leibniz). En la filosofía moderna el «a priori» y «a posteriori» tienen hoy el particular significado de elemento que precede o que se deriva de la experiencia. Éste es especialmente su significado en la filosofía kantiana (v. *Apriorismo, Kantismo*).

BIBL. — C. Boyer, *Cursus Philosophiae*, Parisiis, 1935, I, p. 240 ss.; H. Viglino, *Logica*, Romae, 1941, p. 331 s.

P. P.

**APRIORISMO** (del lat. «a priori»): Teoría que admite en la mente humana ideas que preceden a la experiencia o son independientes de ella. Ha de distinguirse: a) la *cognición* «a priori», que se reduce a una intuición intelectiva o a una idea innata anterior a toda experiencia sensible;

b) la *demostración* «a priori», que es un proceso cognoscitivo que va de la causa al efecto y se llama también «propter quid» (para distinguirla de la «a posteriori», llamada demostración «quia»).

El apriorismo aplicado al conocimiento de Dios se manifiesta: 1.°, como *Ontologismo* (Malebranche, Gioberti): en la base de todo nuestro conocimiento hay una intuición inmediata de Dios («primum logicum et primum ontologicum»); 2.°, como *Innatismo* (Descartes): la idea de Dios es innata, es decir, infusa por Dios mismo en nuestra alma; 3.°, como *subjetivismo trascendental* (Kant): hay en nosotros una idea de Dios que, sin embargo, no demuestra su realidad objetiva; Dios es un postulado de la razón práctica. Estas tres formas apriorísticas se hallan en contradicción con la doctrina católica, definida especialmente en el Conc. Vatic. (v. *Dios*). Se acerca también al apriorismo un argumento debido a S. Anselmo, llamado ontológico o «a simultaneo», que pretende demostrar la existencia de Dios por el análisis del concepto que tenemos de Él: Dios es el Ente mayor que el cual no se puede pensar otro; como tal debe tener todas las perfecciones, hasta la existencia: por lo tanto, Dios existe. Descartes primero y más tarde Leibniz y otros teólogos modernos han rehecho en diversas formas este argumento; pero muchos con Santo Tomás lo rechazan porque en él se esconde un paso ilegítimo del orden lógico al orden real, ontológico.

BIBL.—A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, París, 1925, vol. I; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 1928, c. II; BOYER, *Cursus Philosophiae*, Romae, 1936, vol. II, p. 297 ss. ° HELLIN, *Theologia naturalis*, Madrid, 1950.

P. P.

**APROPIACIÓN:** Es la atribución que hacemos de una acción o cosa a cada una de las Personas Divinas, según nuestro modo de concebir, no sin un fundamento en la realidad. El fundamento es una cierta *afinidad* entre la cosa o acción atribuída y la Persona a quien se atribuye. Pero hablando en absoluto, toda acción o efecto «ad extra» (v. *Operación*) es común a las tres Personas. Son propias las acciones «ad intra» (v. *Noción*), como el engendrar. En general se suele atribuir al Padre todo aquello que dice relación al *Principio*, como la Creación y la Omnipotencia; al Hijo lo que se refiere al *entendimiento*, como la Sabiduría y la Luz, y al Espíritu Santo lo que tiene conexión con el *amor*, como la Bondad, la Santificación (v. *Inhabitación*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 39, aa. 7-8.

P. P.

**ARÍSTIDES:** Filósofo ateniense, uno de los primeros apologistas cristianos, que dirigió al Emperador Adriano una *Apología*, que aun se leía en tiempos de Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica*, IV, 3, 3); S. Jerónimo hace una alusión a ella, después cayó en el olvido. En 1878 los Mequitaristas de Venecia publicaron un fragmento armenio de ella, y Rendel Harris, en 1889, encontró entera la versión siríaca en el Monasterio de Sta. Catalina del Monte Sinaí, traducida recientemente al italiano por C. Vona (*L'Apo-*

*logia di Aristide. Introduzione, versione dal siriaco e commento,* Roma, 1950, en la colección Lateranum). La Apología demuestra la superioridad del «quartum genus» (la estirpe cristiana) por el sublime concepto que tienen de Dios, alcanzado por la enseñanza de Cristo, nacido de una Virgen, matado por los judíos, resucitado y glorificado en los cielos. Su vida es conforme a las enseñanzas de su Maestro, y constituye la única fuerza moral que sostiene el mundo.

BIBL. — CASAMASSA, *Gli apologisti greci,* Roma, 1944, pp. 31-48; M. PELLEGRINO, *Gli apologisti greci del II sec.,* ibíd., 1947, pp. 25-39; A. FERRUA, «*Aristide*», en EC (con bibl.).

A. P.

**ARRIANISMO:** Herejía trinitaria nacida en Alejandría al principio del s. IV. Fué su autor Arrio, sacerdote alejandrino, aunque formado bajo Luciano en la escuela antioquena. Sus principales errores eran los siguientes: *a)* el verdadero y único Dios es ἀγέννητος (= no engendrado) e incomunicable a las criaturas; *b)* para crear el mundo Dios engendró el Verbo, el cual, habiendo tenido principio, no es Dios, sino un intermediario entre Dios y el mundo; *c)* el Verbo, por lo tanto, es de una sustancia diversa de la divina (del Padre) y se llama Hijo del Padre, no en sentido propio y natural, sino en sentido adoptivo. Evidentemente, Arrio mezcla en su herejía un poco de *Gnosticismo* (Dios trascendente y el Ente intermediario entre Dios y el mundo: *Subordinacionismo*) y un poco de la teoría errónea del *adopcionismo* (v. esta pal.) profesada por Pablo de Samosata en Antioquía en el s. III. Amonestado por su Patriarca Alejandro, Arrio no depuso sus falsas opiniones, sino que dejó su diócesis y se refugió junto a su amigo Eusebio de Nicomedia, en Asia Menor, donde continuó divulgando sus errores, aun con su composición literaria «*Thalia*», mezcla de poesía y prosa para el pueblo.

En 325 se reunió el Conc. de Nicea en Bitinia en presencia del emperador Constantino y con la asistencia de más de 300 obispos: definióse en él que el Verbo es de la misma sustancia que el Padre ὁμοούσιος (= consustancial), y por lo tanto Dios verdadero igual al Padre. S. Atanasio, primero Diácono y más tarde Patriarca de Alejandría, fué el alma del Concilio y de toda la lucha contra la herejía, que, no obstante su derrota, continuó serpeando bajo formas insidiosas (v. *Semiarrianos).*

BIBL.—LE BACHELET, «*Arianisme*», en DTC; A. D'ALES, *Le dogme de Nicée,* París, 1926; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie,* París, 1927, I, p. 302; FLICHE y MARTIN, *Storia della Chiesa* (vers. ital.), Turín, 1940, III, p. 18 ss., 67 ss., 135 ss., 245 ss. * LLORCA, *Hist. de la Igl. Cat.,* t. I, Madrid.

P. P.

**ARTÍCULO DE FE:** Expresión divulgada en la época escolástica (a partir del s. XI) para indicar principalmente las proposiciones contenidas en el *Símbolo Apostólico* (v. esta pal.), que antes se llamaban «sententiae». Todos los teólogos se hallan de acuerdo en designar las verdades reveladas con el nombre de Artículos de Fe, pero no lo están en determinar específicamente el concepto de Artículo.

La mejor precisión se encuentra en Sto. Tomás, quien en la *Summa Theologica* (II-II, q. 1, a. 6) dice que artículo se deriva del griego ἄρθρον y significa una parte orgánica o elemento de un organismo. Por lo tanto, se llama artículo de fe no a una verdad cualquiera revelada por Dios, sino a aquella verdad en que más se verifica la razón formal de la fe (creer por la autoridad de Dios) y que está ligada orgánicamente con el cuerpo principal de la doctrina revelada. Así entendidos, los artículos de fe tienen en la ciencia teológica la función de principios fundamentales, que el teólogo acepta sin discusión por ser ciertos y seguros en virtud de la autoridad de Dios, verdad absoluta. Análogamente a lo que ocurre en las ciencias humanas subordinadas entre sí, en que una toma sin discutirlos sus principios básicos de otra, como, p. ej., la física de las matemáticas y la arquitectura de la geometría.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 6; íd., opúsc., *De articulis fidei;* SUÁREZ, *De fide theologica*, disp. II, París, 1858, t. XII.

P. P.

**ARTÍCULOS FUNDAMENTALES:** Son el objeto de una controversia religiosa nacida con el Luteranismo en el s. XVI. La reforma luterana se vió amenazada desde sus primeros pasos por el fragmentarismo y por la instintiva y fatal tendencia a la escisión, que lleva consigo la doctrina del *libre examen* (v. esta pal.) y que había de desembocar en la multiplicidad de sectas, de que hoy se compone el protestantismo.

Suprimido el Magisterio infalible de la Iglesia, los luteranos se vieron obligados a buscar otro camino para salvaguardar un simulacro de unidad entre tanta confusión de ideas.

Así nació la idea de los artículos fundamentales, que en la intención de muchos teólogos de la reforma había de ser un «mínimum» de doctrina de fe, en que pudiesen convenir todas las sectas. Iniciado por Calixt en Alemania, por Turretin en Suiza y Cranmer en Inglaterra el sistema de los artículos fundamentales tuvo su formulación definitiva, después de varias manipulaciones, bajo Isabel I de Inglaterra, en la Iglesia Anglicana, que aun conserva sus célebres 39 artículos en el *Book of Common Prayer*. El sistema fué elaborado entusiásticamente en Francia por Jurieu, eficazmente refutado por Bossuet con argumentos que no han perdido todavía su vigor. En realidad, el sistema de los artículos fundamentales, como sustituto del Magisterio de la Iglesia para conservar la unidad de la fe, no tiene consistencia ninguna. Es evidente que entre los misterios y las demás verdades reveladas hay cierta gradación, de manera que una verdad sea más importante que otra; pero ni la Sda. Escritura ni la Tradición permiten que un fiel acepte algunas verdades reveladas y rechace otras, aunque sean de menor importancia. Al cristiano se le pide la adhesión íntegra a Cristo y a su Evangelio: la unidad de la fe es el tema dominante de la Revelación divina, y S. Pablo insiste enérgicamente sobre ello, como, p. ej., en I Cor. 1, 10: «Os conjuro, hermanos, en nombre de N. S. Jesucristo, para que todos digáis lo mismo y no haya

escisiones entre vosotros; antes viváis perfectamente unidos en el mismo pensamiento y en el mismo sentimiento.» No hay, pues, lugar a escoger entre las verdades propuestas a la fe de los creyentes, como quisieran los protestantes. Pero, aun cuando existiese tal posibilidad de selección para alcanzar la suspirada unidad, aun quedaría por probar a quién correspondería establecer los artículos indispensables, con lo que sin pretenderlo vuelven los protestantes al concepto de una «*regula fidei*» impuesta por una autoridad docente que ellos han rechazado.

BIBL. — H. A. NIEMEYER, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 1840; E. F. MÜLLER, *Die Bekenntnischriften der reformierten Kirchen*, 1903; ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 667 ss.; EC, II, col. 57-59.

P. P.

**ARTOTIRITAS** (del gr. ἄρτος — pan, y τυρός = queso): Herejes orientales (Galitzia) del s. III, que celebraban la Eucaristía con pan y queso, bajo el pretexto de que éste era el alimento de los antiguos patriarcas, de cuyo uso no se apartó Jesucristo en la última cena. Hablan de ellos S. Epifanio (PG., 41, 880) y S. Agustín (PL., 42, 30).

BIBL. — G. BARRILLE, «*Artotyrites*», en DTC; M. SCADUTO, «*Artotiriti*», en EC.

A. P.

**ASCENSIÓN (de Jesucristo)**: La narra explícitamente S. Lucas en su Ev. 24, 50 ss., y en los Hechos de los Apóstoles 1, 9 ss. Se alude implícitamente a ella cuando se habla de la presencia de Jesucristo resucitado en los cielos (p. ej. en Heb. 9, 24; I Petr. 3, 22, y en otros lugares). Los exegetas católicos han reivindicado la autenticidad e historicidad de S. Lucas por su proximidad a los hechos (los Hechos de los Apóstoles se escribieron del 62 al 63).

La Ascensión de Jesús al cielo en su Humanidad glorificada por la resurrección es verdad de fe, como aparece en el Símbolo Apostólico y en el Niceno-Constantinopolitano. Teológicamente la Ascensión se explica en los siguientes términos: Cristo no ascendió a los cielos en cuanto Dios, porque como tal está en todas partes, sino como Hombre unido hipostáticamente al Verbo. Sto. Tomás precisa que Cristo subió a los cielos por su propia virtud, es decir, sea por la virtud divina que le era propia como Verbo, sea por la virtud humana adquirida por su alma glorificada, que como tal puede mover el cuerpo adondequiera. (*Summa Theol.*, III, q. 57, a. 3.)

La Asunción de María, en cambio, se obró por virtud de Dios principalmente, si bien el alma de la Virgen glorificada gozaba del poder de mover el cuerpo, pudiendo superar las leyes ordinarias de la naturaleza.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 57; V. LARRAÑAGA, *La Ascensión de N. S. en el N. T.*, Madrid, 1943; P. DE AMBROGGI, «*Ascensione*», en EC.

P. P.

**ASCÉTICA - ASCETISMO** (gr. ἀσκέω = me ejercito): La Ascética es la ciencia de la perfección cristiana. Se funda sobre el dogma, del que saca vitalidad y luz; supone la moral y la sobrepasa, conduciendo al hombre de la observancia de la ley a la de los

consejos evangélicos (*pobreza, castidad, obediencia*); se distingue de la *mística* (v. esta pal.), de la cual es una preparación.

El Ascetismo consiste en el ejercicio de las virtudes cristianas para conseguir la unión del alma con Dios en cuanto es posible en esta vida. Los griegos conocieron una ascesis física (atletismo) y una ascesis intelectual y moral como fué, p. ej., la de los estoicos y de los neoplatónicos, para liberar el espíritu de los vínculos de las pasiones y de las cosas materiales.

El Ascetismo cristiano lo define el mismo Cristo al invitar a la *renuncia*, a la *abnegación* y a la *lucha* por la conquista del cielo. Los Apóstoles y los Santos de todos los tiempos comprendieron la lección y la actuaron plenamente imitando el ejemplo de Jesucristo.

Sto. Tomás (*Summa Theol.*, II-II, q. 24, a. 9) ha traducido en un esquema que se ha hecho clásico todo el Ascetismo cristiano. El Ascetismo según el Aquinate tiende a hacer perfecto al hombre en sus relaciones con Dios: esta perfección se madura por vía de *amor* en tres fases consecutivas: 1.ª, la de los *principiantes*, que consiste en desasirse del pecado, reprimiendo las pasiones, especialmente la concupiscencia (y a esto se ordena el ejercicio de la mortificación del cuerpo y de los sentidos); 2.ª, la de los *proficientes*, o sea de los que van progresando en el bien (fase *positiva*) con el ejercicio de todas las virtudes bajo el impulso y dominio de la caridad; 3.ª, la de los *perfectos*, propia de los que habiendo triunfado del pecado son dueños de sí mismos, teniendo sometidas sus pasiones, y consiguientemente se adhieren a Dios con el fervor de la caridad y pregustan en Él la felicidad del Paraíso. Estos tres grados se denominan también las tres vías: purgativa, iluminativa, unitiva. Son un admirable tratado ascético los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola.

Se ha dicho ligeramente que el Ascetismo cristiano mortifica y deprime el espíritu, envilece al hombre y le aparta de la vida; la respuesta más eficaz es la simple enumeración de los grandes ascetas, que, elevados a las más altas cumbres de la perfección cristiana, supieron imprimir nuevas orientaciones en la vida de los pueblos: recuérdese a S. Benito, S. Bernardo, S. Francisco de Asís, Sto. Domingo, Sta. Catalina de Sena, S. Ignacio, Sta. Teresa.

El Ascetismo cristiano regulado por el control vigilante de la Iglesia tiene una estructura y fisonomía propia, que le hace inconfundible con las formas extrañas al cristianismo, aunque no sea más que por el perfecto equilibrio entre lo humano y lo divino, lo natural y lo sobrenatural. Puede entenderse también por Ascética aquella parte de la Teología que trata de la perfección cristiana.

BIBL. — A. SAUDREAU, *Les degrés de la vie spirituelle*[5], París, 1920; A. TANQUEREY, *Précis de Théologie ascétique et mystique*[6], París, 1924; A. STOLZ, *L'Ascesi cristiana*, Brescia, 1943; «*Ascétisme*», en DTC, DA y EC, II, col. 87 ss. ° NAVAL, *Curso de Teología ascética y mística*, Madrid, 1948.

P. P.

**ASEIDAD**: v. *Esencia divina*.

**ASPERSIÓN**: v. *Bautismo*.

**ASUNCIÓN (de María):** Es el tránsito prodigioso de María Sma. en cuerpo y alma de la tierra a la vida celestial.

Es un dogma de fe definido solemnemente por Pío XII en la Constitución Apostólica «*Munificentissimus Deus*» (1.° nov. 1950). La Iglesia, desde los primeros siglos (V-VI), profesó pacíficamente la fe en la Asunción, como se deduce de la Liturgia, de los documentos devotos, de los escritos de los Padres y de los Doctores, de los votos enviados a la Santa Sede durante el último siglo pidiendo una definición dogmática. Esta fe secular y universal confirmada por todo el Episcopado en su respuesta a la Carta Apostólica «*Deiparae Virginis*» (1.° de mayo 1946) es el argumento fundamental de que se ha servido el Papa para ilustrar las razones de la definición, no pudiendo la Iglesia docente y discente engañarse creyendo como divina una verdad.

En el Documento Pontificio se procede con método regresivo de la fe actual de la Iglesia hasta la más antigua tradición y a la Sagrada Escritura, hablando, 1.°, de la Liturgia (templos, imágenes, oraciones, fiestas en honor de la Asunción con relativa oficialidad, de que son notables ejemplos el *Sacramentario Gregoriano* y el *Galicano*); 2.°, del testimonio de los Padres y de los Doctores (Ps.-Modesto Hierosolimitano, San Germán Constantinop. y sobre todo S. Juan Damasceno entre los Padres; Amadeo de Lausana, San Antonio de Padua, S. Alberto Magno, Sto. Tomás y S. Buenaventura, S. Bernardino y S. Roberto Belarmino, S. Pedro Canisio y Suárez entre los Escolásticos, además de S. Francisco de Sales y S. Alfonso); 3.°, de los fundamentos bíblicos, que se concentran en la idea de María asociada a Cristo Redentor en la lucha y en el triunfo sobre Satanás, de que se habla ya en el Protoevangelio (Gen. 3); 4.°, finalmente, de las razones teológicas (armonía de los privilegios marianos, como la Inmaculada Concepción, la eminente Santidad, la Virginidad, la Divina Maternidad; la piedad filial de Cristo para con su Madre).

El Papa, aunque habla en la Constitución de la muerte de María, no hace ninguna alusión a ella en la definición. Sabido es que hay dos tradiciones, una favorable a la muerte de María (no por débito, sino por razón de conformidad con el Hijo), la otra favorable a su inmortalidad. En todo caso la muerte de María no fué, como la nuestra, acompañada de dolor y corrupción del cuerpo, sino que fué como un dormirse dulcemente para despertar en la vida gloriosa del cuerpo y del alma.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 27, a. 1; q. 83, a. 5, ad 8; *In Symbolum Apost.*, a. 5; *Exp. in Salut. Angelicam;* M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Città del Vaticano, 1944; J. FILOGRASSI, *Constitutio Apostolica «Munificentissimus Deus»*, Romae, 1951; C. BALIC, *De Const. Apost. «Munificentissimus Deus»*, Romae, 1951; T. GALLUS, *La Madonna Assunta*, Turín, 1951. * BOVER, *La Asunción de María*[2], Madrid, 1951; M. CANDAL, *El dogma de la Asunción en la Iglesia Oriental*, «Cristiandad», 183 (1951), pp. 458 ss.

P. P.

**ASUNTOS ECLESIÁSTICOS EXTRAORDINARIOS (Congr.):** v. *Santa Sede.*

**ATANASIO** (San): Doctor de la Iglesia n. en Alejandría el 295 y m. ibíd. el 373. Asistente como diácono al Conc. de Nicea (325), fué nombrado Obispo de Alejandría en 328. Campeón de la fe nicena, sostuvo con admirable firmeza la lucha despiadada que movieron contra él los Arrianos y el poder imperial: desterrado cinco veces volvió las cinco a su sede, donde concluyó en paz su heroica existencia.

Su carácter se refleja en sus obras (editadas por Migne, PG., 25-28); escritas en el ardor de la lucha, esquiva los floreos, para atacar de frente, con lógica tajante, el núcleo de la cuestión. Son importantes para la Teología: la *Oratio contra gentes* (sobre el monoteísmo) y la *Oratio de Incarnatione Verbi* (escritas las dos hacia el 318); las *Tres orationes contra Arianos* (del 335-6) contienen una vigorosa defensa de la unidad esencial del Hijo con el Padre. Son notables para la historia del Arrianismo: *Apología contra Arianos, Epistola de decretis nicaenae synodi; Epistola de sententia Dionysii; Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis; Epistolae ad Serapionem* (sobre la Divinidad del Espíritu Santo). Escribió otras muchas obras de índole exegética, litúrgica y ascética (p. ej., la célebre *Vida de S. Antonio*). La figura diamantina de S. Atanasio se impuso a la admiración de sus contemporáneos y posteriores que le honraron con el merecido título de Grande.

BIBL. — L. CAVALLERA, *St. Athanase*, Paris, 1908; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, 5.ª ed., Roma, 1942, pp. 33-47 (con bibl.); M. JUGIE, «*Atanasio, Sto.*», en EC.

A. P.

**ATARAXIA**: v. *Dolor*.

**ATEÍSMO** (gr. ἀ θεός = sin Dios): Es propio de los que ignoran o niegan a Dios.

El Ateísmo es: a) *teórico*, si se funda sobre juicios intelectuales; b) *práctico*, si prescinde de razonamientos y se manifiesta en el modo de vivir. El ateísmo teórico puede ser *negativo* y *positivo*, según que se ignore o niegue a Dios con motivos o no. Los apologistas y teólogos proponen una doble cuestión:

1.ª *¿Existen o pueden existir ateos negativos?* Responden muchos en sentido negativo, otros, en cambio, admiten el hecho y consiguientemente su posibilidad en ciertas condiciones (por algún tiempo y no por toda la vida, ignorancia relativa y no absoluta, etcétera). La respuesta más justa es: la ignorancia *absoluta* e *invencible* de la existencia de Dios en líneas generales no puede darse, porque es imposible que la razón humana no ascienda de la visión del mundo externo y del mundo interior del hombre a la Causa del uno y del otro, como no es posible que el hombre no sienta de hecho la fuerza de la ley moral (v. *Dios*). El Conc. Vaticano habla en este sentido. Pero es cierto también que es posible la ignorancia *relativa* de Dios por motivos anormales durante algún período de ofuscación psicológica; como es también posible que falte la idea clara de la existencia de Dios.

2.ª *¿Existe o puede darse el ateísmo positivo?* También aquí

hay divergencia de opiniones, aunque no sustancial. La respuesta más probable es que, no siendo la existencia de Dios de evidencia inmediata, puede el hombre no ver la fuerza de los argumentos aducidos para probarla y aceptar, en cambio, algún argumento en contra, formándose una falsa convicción. Pero un ateo positivo es siempre culpable, al menos inicialmente, por falta de prudencia, de ponderación, de investigación más cuidada y más serena. Un ateo verdaderamente convencido y de absoluta buena fe es una hipótesis que raya en el absurdo.

El ateísmo, aun el sistemático, se inicia en la filosofía antigua (p. ej., en Lucrecio), inunda las filosofías modernas (Monismo idealístico o materialístico) y en la ideología comunista trata de apoderarse de las masas.

BIBL. — A. D. SERTILLANGES, *Las fuentes de la creencia en Dios*, Barcelona, ELE, 1943; A. ZACCHI, *Dio-La negazione*, Roma, 1925, c. II; A. PALUMBO, *Theodicea*, Roma, 1942, p. 127; C. FABRO, «*Ateísmo*» (estudio exhaustivo), en EC, vol. II, cols. 265-280. * HELLIN, *Theologia naturalis*, Madrid, 1950; BAYLE, *Sin Dios y contra Dios*, Burgos, 1938; KOLOGRIVOF, *Suma católica contra los sin Dios*, trad. de C. H. MARÍN, Barcelona, ELE, 1943.

P. P.

**ATENÁGORAS**: Antiguo apologista cristiano, n. en Atenas a comienzos del s. II. Hacia el año 177 dirigió a Marco Aurelio y a su hijo Cómmodo una *Súplica en favor de los cristianos* (en 37 capítulos), defendiéndolos de la acusación de ateísmo, antropofagía e incesto. Escribió también un tratado sobre la *Resurrección de los muertos* (en 25 cap.), que es una síntesis magistral de todos los argumentos especulativos a favor de este dogma especialmente combatido por los paganos.

BIBL. — CASAMASSA, *Gli Apologisti greci*, Roma, 1944, p. 163 ss.; M. PELLEGRINO, *Gli apologeti greci del II sec.*, Roma, 1947, p. 146 ss.; íd., «*Atenagoras*», en EC. * DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía*[7], Santander, 1953.

A. P.

**ATENCIÓN**: Es la aplicación de la mente a lo que actualmente se está realizando. Es un acto del entendimiento, y se distingue formalmente de la intención, que es un acto de la voluntad (v. *Intención*). La atención (opuesta a la distracción) se llama *interna* cuando excluye toda divagación de la mente a cosas extrañas al acto que se está realizando; se llama *externa* cuando excluye todas aquellas acciones externas que son incompatibles con la atención interna, por ejemplo, no presta atención externa a la oración quien durante ella pinta, lee, conversa, etc.

En cuanto a la meditación, los moralistas están de acuerdo en exigir la atención interna; por lo que hace a la satisfacción de la obligación del rezo del breviario, defienden algunos que basta la atención externa (Durando, Lugo, Tamburini, Noldin), muchos requieren también la interna (Cayetano, D. Soto, Suárez, Billuart). Esta última opinión la estima San Alfonso la más probable y común.

En la administración de los Sacramentos es suficiente para la validez la atención externa; para la licitud se requiere la interna. En cambio, para la recepción no es necesaria en el sujeto ninguna atención para la validez, mientras que para la licitud se requiere no

sólo la externa, sino también la interna.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 13; D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae moralis*, II, núm. 354-359; III, núm. 71, 87; V. OBLET, «*Attention*», en DTC; E. THAMIRY, «*Attention*», en DS; F. CAPPELLO, «*Attenzione*», en EC. * FERRERES-MONDRIA, *Compendium Theologiae moralis*, Barcelona, 1950.

A. P.

**ATRIBUTOS (de Dios):** Por una parte, la mente humana, considerando las diversas perfecciones de las criaturas, formula diversos conceptos, que atribuye a Dios analógicamente (v. *Analogía)*, como, por ej., la bondad, la justicia, la omnipotencia. Por otra parte, la Revelación nos presenta muchos nombres de Dios (el Creador, el Santo, el Eterno...). Los atributos son propiedades que se atribuyen a Dios en su esencia (atributos *estáticos*) o en sus operaciones (atributos *dinámicos*). Tales atributos, múltiples y diversos, se oponen a primera vista a la divina *simplicidad* (v. esta pal.), de donde surge el dilema: o los atributos tienen un valor real, ontológico, y entonces Dios ya no es simple; o no tienen valor real, y entonces toda la Revelación y la Teología se reducen a un vano juego de palabras.

El problema está en determinar la distinción entre la esencia y los atributos, y la distinción mutua entre los mismos atributos. La distinción se opone a la identidad y puede ser real o lógica, según que dos cosas sean distintas por sí mismas, ontológicamente (como, p. ej., el alma y el cuerpo, o el cuerpo y una de sus partes, o la persona y sus cualidades); o que sean distintas sólo en nuestra mente como conceptos (p. ej., la misma persona considerada como médico, como artista, como ciudadano es realmente el mismo sujeto bajo tres distintos aspectos lógicos). La distinción lógica o de razón puede ser puramente tal, como, p. ej., cuando indico la misma persona con dos nombres distintos: Tulio y Cicerón, y entonces se llama «*rationis ratiocinantis*». Pero puede tener, aun siendo lógica, un fundamento en la realidad ontológica y entonces se llama «*rationis ratiocinatae*»; p. ej., entre el cuerpo viviente y su vida.

En Dios, excluída la distinción real (v. *Simplicidad*) se suele admitir la distinción lógica con fundamento real. Los atributos divinos son lógicamente distintos entre sí y con la esencia, porque importan conceptos formalmente diversos, como son la justicia y la misericordia; mas no son puros conceptos, porque a ellos responde una realidad verdadera, la esencia infinita de Dios, que en su simple actualidad trasciende nuestro entendimiento finito y contiene de manera eminente todas las perfecciones significadas por aquellos atributos. Dada la máxima simplicidad divina todo atributo incluye a los demás. Otra cosa son las propiedades de las divinas Personas, que exigen distinción real, pero relativa, no absoluta (v. *Trinidad, Relaciones, Nociones*).

El Magisterio de la Iglesia enuncia varios atributos divinos, especialmente en el IV Conc. Lateranense y en el Conc. Vatic.: Dios uno, verdadero, eterno, inmenso, inmutable, omnipotente, perfectísimo, etc.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 13; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*,

París, 1928, p. 513 ss.; Id., *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, 1923; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*, Romae, 1949, p. 110 ss. * DALMAU, *S. Th. S.*, t. II, Madrid, 1952.

P. P.

**ATRICIÓN**: v. *Confesión.*

**AUTENTICIDAD** (gr. ἀυθεντία, en su posterior significado de autoridad o autor de un libro): En *sentido jurídico* indica que un libro hace autoridad, que tiene un valor indiscutible y definitivo. Tertuliano *(De praescr. haer.*, 16) parece haber sido el primero en aplicar este adjetivo a los libros sagrados. Por oposición a los libros apócrifos (v. *Canon)*, escritos por iniciativa humana, las Sagradas Escrituras son auténticas en sentido jurídico en cuanto que gozan de autoridad infalible, por haber sido inspiradas por Dios, verdad esencial. Son por lo tanto documentos auténticos de la Revelación divina.

Son auténticos en el pleno sentido de la palabra los autógrafos de los escritos inspirados y a falta de éstos las copias, en cuanto reproducen fielmente el original. El texto hebreo del A. T. y el griego del N. T. por tanto han de ser considerados como auténticos. Puede decirse auténtica una versión cuando la autoridad competente, es decir, la Iglesia, la declara como tal. El Conc. Trid. (EB, 41) declaró auténtica la versión latina llamada Vulgata usada en la Iglesia desde hace muchos siglos, cuyo texto hace autoridad y tiene valor probativo en materia de fe y moral (v. *Vulgata*). La intensificación del método científico en los estudios bíblicos dió gran difusión al término *autenticidad* prestándole un sentido que se puede llamar *crítico* por el que se dice auténtico un libro que es realmente del autor o del tiempo a que se atribuye o cuyo origen es legítimo y no ha sido viciado por fraude alguno. Trátase, pues, del origen humano de la Sagrada Escritura, de la investigación de los autores humanos de los libros sagrados, investigación que, fuera de los casos en que la misma Escritura o el Magisterio de la Iglesia han hecho afirmaciones explícitas, se lleva a cabo por medio de una indagación racional.

BIBL. — TH. MAINAGE, *Canonicité et authenticité*, en «Rev. Sc. phil. et theol.», II (1908), 96-98; E. MANGENOT en DTC, I, 2584-93; HOEPFL en DBVS, I, 666-676. * *S. Th. S.*, t. I, Madrid, 1950; MUÑOZ IGLESIAS, *Los fundamentos racionales de nuestra fe*, Madrid, 1952.

S. G.

# B

**BAÑECIANISMO**: Es el desarrollo de la doctrina de Sto. Tomás sobre el *concurso divino*, sobre la *gracia* y sobre la *predestinación* (v. estas pal.), elaborado por el dominico Domingo Báñez (1528-1604), profesor de la Universidad de Salamanca, autor de agudos comentarios a la *Suma Teológica* del Aquinate.

El Bañecianismo es la antítesis del *Molinismo* (v. esta pal.). Hacia la mitad del s. XVI para combatir más eficazmente el *luteranismo* y el *calvinismo* (v. estas pal.), los teólogos jesuítas en las delicadas cuestiones sobre la relación entre el libre albedrío, la gracia y la predestinación, establecieron como

punto de partida la libertad humana, para subir después al influjo de Dios, en tanto que la tradición escolástica agustiniana y tomística pretendía seguir el camino inverso. Luis Molina, en 1578, publicaba su célebre obra *Concordia*, en que defendía el concurso divino *simultáneo*, es decir, paralelo a la acción humana, y la *ciencia media* (v. *Ciencia de Dios*), para eliminar la dificultad de conciliar la libertad humana con el influjo divino. Pedido su juicio a Báñez, éste señaló en la *Concordia* algunas proposiciones erróneas. De aquí surgió una enconada controversia entre Jesuítas y Dominicos, que llevada a Roma, ante el Papa fué discutida en muchas sesiones («Congregatio de Auxiliis»), sin llegar a una conciliación de las dos tendencias. Aun hoy se sigue la discusión en las escuelas teológicas. Báñez interpreta a Sto. Tomás, tratando de resolver el problema con estos principios: a) Dios mueve la voluntad humana en el orden natural: la moción divina previene la voluntad y la determina a querer esto o aquello (*premoción*, más aún, *predeterminación física*); b) En el orden sobrenatural, la gracia eficaz es una predeterminación al acto saludable; c) No obstante esta predeterminación en ambos órdenes, la voluntad queda libre, porque no pierde la capacidad de resistir al influjo divino, aunque de hecho no resista (libertad en *sentido diviso*, no en sentido *compuesto*); d) Dios prevé los actos futuros libres en los *decretos de su voluntad*, con que determina dar la predeterminación a la voluntad de aquellas personas a quienes quiere inducir al bien infaliblemente; e) La predestinación ligada a la gracia eficaz libremente distribuída no depende de la previsión de nuestros méritos (*ante praevisa merita*).

Báñez va más allá que Santo Tomás, aunque se conserva sustancialmente fiel a sus principios.

BIBL. — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu* (Apéndice); N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, Friburgo (Suiza), 1907; A. D'ALES, *Providence et libre arbitre*, París, 1927; P. PARENTE, *Causalità divina e libertà umana*, en «Scuola Cattolica», 1947, fasc. 2; P. MANDONNET, «Báñez», en DTC.

P. P.

**BAÑEZ**, Domingo: Teólogo dominico, n. el 29 Febr. 1528, en Valladolid; m. el 21 Oct. 1604, en Medina del Campo. Discípulo de D. Soto (v.) y de M. Cano (v.), en Salamanca, enseñó aquí muchos años, ganando fama de profesor brillante e intérprete profundo de Sto. Tomás. Su nombre se halla ligado a la célebre controversia sobre la *Gracia* (v.), sostenida por él y su Orden contra Molina (v.) y sus adeptos.

Hombre de vida austera, fué varios años confesor de Sta. Teresa de Jesús y amigo de Felipe II.

BIBL.—V. BELTRÁN DE HEREDIA, varios art. en *Ciencia Tomista* (1922-33); M. LÉPÉE, *Báñez et Sainte Thérèse*, París, 1947; U. VIGLINO, «*Báñez*», en EC. * *Comentarios inéditos*. Edic. V. B. DE HEREDIA, 3 vols., Madrid, 1942-48.

A. P.

**BASILIO** (San): Doctor de la Iglesia, n. hacia el 330, en Cesarea de Capadocia; m. ibíd. el 1.° enero 379. Sobrino de Sta. Macrina (discípula de S. Gregorio Taumaturgo), recibió una excelente educación de su padre Basilio y de su madre Emelia (hija de un mártir capadocio). Frecuentó con S. Gre-

gorio Nacianceno (v.), de quien fué inseparable compañero, las escuelas de Constantinopla y Atenas. Vuelto a Cesarea emprendió un largo viaje por Siria, Palestina, Egipto, Mesopotamia, para conocer a los ascetas de aquellas regiones; a su vuelta inició la vida cenobítica en un lugar solitario cerca de Neocesarea del Ponto.

Hecho Obispo de Cesarea de Capadocia (370), por su incansable laboriosidad, por el celo religioso y el equilibrio de sus excepcionales dotes de maestro y de pastor, recibió, aun en vida, el título de Magno, que la posteridad le ha confirmado.

Su larga y victoriosa lucha contra el Arrianismo le indujo a tratar las cuestiones trinitarias en dos célebres trabajos: *Contra Eunomium* (364), contra el jefe de los arrianos más rígidos, llamados anomeos; *De Spiritu Sancto* (375), donde demuestra la *homousia* (consustancialidad) del Espíritu Santo. Escribió otras muchas obras de índole exegética *(Hexámeron)* y ascética; es muy importante su producción *oratoria,* en que se revela su profundo conocimiento de los clásicos y el fervor interior de su alma apostólica. Se le llamó «romano entre los griegos», por la tendencia práctica y completa de sus iniciativas y de sus escritos. El Oriente le colocó muy pronto entre sus «Doctores ecuménicos», y el Occidente le ha reconocido como uno de los más grandes maestros del cristianismo.

BIBL. — P. ALLARD, *S. Basilio,* trad. it., Roma, 1904; J. RIVIÈRE, *St. Basile, évêque de Cesarée,* París, 1925; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia,* II, 5.ª ed., Roma, 1942, pp. 61-73; M. PELLEGRINO, *«Basilio, Santo»,* en EC (con bibl.).

A. P.

**BAUTISMO** (gr. βαπτισμός = = lavatorio): Es el Sacramento de la purificación y de la regeneración espiritual.

*Prefigurado* de diversas maneras en la creación, en el diluvio, en el paso del mar Rojo, en la peña herida por Moisés; *predicho* muchas veces por los Profetas (Is. 44, 3-4; Ezeq. 36, 25-26; Zac. 13, 1), y *preparado* inmediatamente por el Bautismo del Precursor fué directamente *instituído* por Jesucristo con la determinación progresiva de los elementos que lo constituyen: indicó vagamente el rito en su bautismo en el Jordán, donde apareció misteriosamente sobre el agua *(materia)* la Sma. Trinidad: «Pater in voce, Filius in carne, Spiritus Sanctus in columba», en cuyo nombre había de ser conferido *(forma);* inculcó su necesidad en su coloquio con Nicodemus (Jo. 3, 5); inició su uso particular antes de la Pasión (Jo. 9, 1-6; 4, 1-2): lo impuso como ley universal el día de su Ascensión: «Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» (Mt. 28, 19).

Son sus *ministros,* como se deduce del último texto, los Apóstoles y sus sucesores los Obispos, que pronto se hicieron ayudar de los sacerdotes y en casos particulares de los diáconos (Hechos 8, 12-16). Desde los primeros tiempos se reconoció validez al Bautismo conferido en caso de necesidad por los simples fieles, en el s. III por los herejes, más tarde por los infieles, por lo que el Conc. Lat. IV (a. 1215) definió que este Sacramento es siempre válido por cualquiera que sea administrado (DB, 696).

En las mismas palabras de

Mt. 28, 19 se indica implícitamente el agua (que explícitamente había sido designada en Jo. 3, 5) y claramente la *fórmula trinitaria*, como elementos constitutivos del *rito externo* del Bautismo. El agua puede aplicarse de tres maneras: o por inmersión (uso antiguo, cfr. Rom. 6, 3-11) o por infusión (uso común actualmente en la Iglesia Latina) o por aspersión (en caso de necesidad).

Los *efectos* del Bautismo son el *carácter* y la *gracia* de la regeneración. El *carácter* (v. esta pal.) del Bautismo es una participación, si bien mínima, del sacerdocio de Cristo, en cuanto confiere las tres prerrogativas de todo sacerdocio: el *ser sacerdotal*, en cuanto es una consagración ontológica; el *poder sacerdotal*, porque, aunque sea principalmente una potencia receptiva, es también, aunque secundariamente, una potencia activa, tanto en la mediación ascendente en cuanto hace capaces a todos los fieles de ofrecer *mediatamente* («per sacerdotem») el sacrificio eucarístico, cuanto en la mediación descendente, porque hace idóneos a los simples cristianos para administrar el Sacramento del Matrimonio; el *buen ejercicio* del poder sacerdotal, porque exige, amplifica y defiende la *gracia*. Respecto a la Iglesia es el primero y fundamental signo *distintivo* que diferencia a los fieles de los infieles e injerta a aquéllos en el Cuerpo Místico de Cristo (cfr. CIC, Can. 87).

La *gracia* del Bautismo (Jo. 3, 5) es la regeneración; implica (Rom. 6, 3-11) de una parte la muerte al pecado (original y actual, mortal y venial con todas sus consecuencias penales), o sea una separación total del viejo Adán; y de la otra una resurrección a una nueva vida, efectuada a través de la *inserción* en Cristo, nuevo Adán, que infunde la gracia santificante. En cuanto Cristo influye, en la infusión de la gracia ejercita el oficio de *cabeza*, constituyendo a los fieles *miembros* suyos, en cuanto el efecto de tal influjo es la gracia, los configura a su naturaleza divina haciéndolos hermanos suyos por semejanza (Rom. 8, 29). Siendo Cristo nuestra cabeza y nuestro hermano mayor, Hijo de Dios (natural), en Él y por Él venimos a ser hijos adoptivos del Padre, que nos envía su Espíritu «in quo clamamus: Abba, Pater» (Rom. 8, 15). Hechos hijos de Dios tenemos derecho a los auxilios (gracia actual), a los alimentos (Eucaristía), a la herencia paterna (visión beatífica) (cfr. Rom. 8, 17). Además, siendo hermanos del mismo Primogénito, hijos del mismo Padre, formamos una sola familia, la Iglesia, en la que participamos los mismos bienes espirituales (Comunión de los Santos).

Este último efecto puede conseguirse de una manera un poco excepcional («quasi per baptismi supplementa») con un acto de caridad *(baptismus flaminis)* o con el martirio *(baptismus sanguinis)*, pero todos, niños (v. *niños muertos sin el bautismo)* y adultos, han de participar de alguna manera de él para poder entrar en el reino de Dios (Jo. 3, 5; Mc. 16, 15).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II, qq. 66-71; L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, París, 1898; L. LEMONNYER, *Notre baptême d'après Saint Paul*, París, 1930; A. D'ALES, *Baptême et confirmation*, París, 1928; F. CUTTAZ, *Les effets du baptême*, París, 1934; R. PLUS, *Battesimo e Cresima*, Turín, 1933; V. JACONO, *Il Battesimo nel pensiero di S. Paolo*, Roma, 1935; «*Baptême*», en

DTC; G. RAMBALDI, «*Battesimo*», en EC (art. amplio y rico de ideas, con referencias al desarrollo actual de la teología bíblica). * *S. Th. S.*, t. IV, Madrid, 1953.

A. P.

**BAYANISMO:** Sistema erróneo de Michel de Bay o Bayo, profesor de la Universidad de Lovaina en la segunda mitad del s. XVI.

La raíz de este error se encuentra en la confusión, iniciada por Lutero, entre el orden natural y el orden *sobrenatural* (v. esta pal.). Puede decirse que Bayo es pelagiano (v. *Pelagianismo*) en el Paraíso Terrenal y luterano en líneas generales después del pecado original. Tuvo una mentalidad herética, pero le salvó, afortunadamente, su fe sincera, que le hizo someterse a la sentencia de la Autoridad eclesiástica.

*Principios del Bayanismo:* a) La *justicia original* (= gracia y dones sobrenaturales y preternaturales; v. *Justicia original*) era propia del hombre como *parte integrante* de su naturaleza, y por tanto le era *debida* y no gratuita; b) El pecado original corrompió intrínsecamente la naturaleza humana, debilitando su libertad esclavizada por la *concupiscencia*, que es por sí misma pecado; c) Por lo tanto, el hombre caído no puede hacer ningún bien, si no se le restituye la *gracia*, fuerza integrativa de la naturaleza, a la que confiere la capacidad de hacer actos *naturalmente* buenos, que por voluntad de Dios son meritorios para la vida eterna; d) La gracia no es un *hábito* (cfr. *Luteranismo*), sino que es la misma *actividad* buena bajo el impulso del Espíritu Santo, acción que responde a una exigencia de la misma naturaleza; e) El hombre, o se encuentra bajo el dominio de la gracia y del amor recto, excitado por el Espíritu Santo, y entonces todas sus acciones son buenas y dignas del Paraíso; o está dominado por la concupiscencia y el amor terreno, y en este caso todas sus acciones son pecados (las obras de los paganos privados de la gracia son vicios que semejan virtudes); f) Para toda obra buena es necesaria la gracia *eficaz* irresistible, que determina interiormente la voluntad sin destruirla o impedir su libertad, porque sólo la coacción *extrínseca* es contraria a la libertad, pero no la necesidad intrínseca.

De esta manera Bayo con su *pesimismo* preludiaba el *Jansenismo* (v. esta pal.). San Pío V condenó en 1567 setenta y nueve proposiciones tomadas de los escritos de Bayo, quien se sometió, aunque siguió mirando con nostalgia sus principios y discutiendo desfavorablemente la infalibilidad pontificia (DB, 1001-1080). Las corrientes del moderno *inmanentismo* religioso tienen muchos puntos de contacto con el Bayanismo.

BIBL. — F. X. JANSEN, *Baius et le Baianisme*, Lovaina, 1927; LE BACHELET, «*Baius*», en DTC.

P. P.

**BEATIFICACIÓN:** Es el reconocimiento o declaración de la santidad de un siervo de Dios hecha por la autoridad competente (en la disciplina actual: por la Santa Sede). Tal declaración es *formal* cuando el Romano Pontífice, establecida la prueba jurídica de que al siervo de Dios no se le ha prestado culto público, demostrada la heroicidad de sus virtudes o su martirio, reconocidos como auténticos los milagros obra-

*dos* por su intercesión, permite su culto público con determinadas condiciones y límites. Es *equivalente* en cambio cuando la Santa Sede confirma el culto público tributado a un siervo de Dios «ab immemorabili», previa también en este caso una discusión jurídica sobre la fama de santidad o sobre el martirio del mismo. En los primeros siglos el Obispo aprobaba con su autoridad el culto de los Mártires; igualmente eran también los Obispos quienes en la alta Edad Media confirmaban o permitían el culto que los fieles tributaban espontáneamente a los que morían en fama de santidad. En el s. XII Alejandro III reservó a la Santa Sede las causas de beatificación, aunque esta reserva no consiguió todos sus efectos sino con la constitución «*Caelestis Ierusalem*» de Urbano VIII (a. 1634), que prohibió severamente rendir culto público a ningún siervo de Dios que no hubiese sido regularmente beatificado. Permitió sin embargo que se continuase honrando a aquellos beatos a quienes se rendía culto «ab immemorabili» o al menos desde 100 años antes, aun sin beatificación oficial. En el siglo XVIII Benedicto XIV con la precisión jurídica que le distinguía sistematizó las normas que se habían de seguir en los procesos de beatificación, incorporadas sustancialmente al Código vigente.

A ninguno, aunque sea profano en los estudios jurídicos, se le oculta la suma prudencia con que están trazadas todas las normas de los procesos de beatificación. La Iglesia procede verdaderamente, como vulgarmente se dice, con pies de plomo.

BIBL. — BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* (muchas ediciones); T. ORTOLAN, «*Béatification*», en DTC; «*Beatificazione*», en EE; S. INDELICATO, *I fondamenti giuridici del processo di beatificazione*, Roma, 1944; G. LÖW, «*Beatificazione*», en EC (artículo importante).

A. P.

**BEGARDOS** (del alemán antiguo *beggam* = mendigar, suplicar, orar?): Una de tantas sectas religiosas que pulularon en Europa en los s. XII y XIII. En realidad los Begardos son una derivación de las Beguinas, mujeres consagradas a una vida retirada y piadosa, y frecuentemente pobre. Unos y otros se mantuvieron al principio en la ortodoxia, pero poco a poco se fueron extraviando, sobre todo los Begardos, influídos por las extravagancias de otras sectas, principalmente los *Fraticelli* (v. e. p.). Desde el punto de vista teológico es interesante conocer las doctrinas que profesaban y divulgaban, de las que tenemos un índice auténtico en las proposiciones condenadas por el Conc. de Viena (1311-1312). El hombre puede llegar en esta vida a una perfección espiritual tan grande que sea impecable. Alcanzada esta cima, el hombre puede menospreciar los ayunos y la oración y la obediencia a la autoridad, y por otra parte no tiene por qué preocuparse del cuerpo, al que puede conceder lo que quiera sin pecar. Además, el perfecto puede en esta vida elevarse a la visión de Dios sin necesidad del «*lumen gloriae*» (véase *Luz de la gloria*). No es pecado aquello a que uno se siente naturalmente inclinado; el místico contemplativo no debe descender al culto de la Eucaristía y de la Humanidad de Cristo (DB, 471-478).

Es también característica del Begardismo su aversión a la Sede Romana. Es fácil ver en esta herejía las líneas generales del *quietismo* (v. esta pal. y *Molinosismo).*

BIBL.—MOSHEIM, *De Beghardis et beguinabus commentarius*, Leipzig, 1790; D. PHILIPS, *Beguines in medieval Strasburg. A study of the social aspect of the beguine life*, Stanford Univ., 1941; F. BERNET, «*Beghardes, Beguines heterodoxes*», en DTC.

P. P.

**BELARMINO** (San Roberto): Doctor de la Iglesia n. en Montepulciano en 1542 y m. en Roma en 1621. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1560 y estudió Teología en Padua y Lovaina. En 1576 fué el primer titular de la nueva cátedra «de controversiis» instituída en el Colegio Romano (Universidad Gregoriana). Creado Cardenal en 1599, ejercitó en la Curia Romana un gran influjo con su doctrina y su extraordinaria caridad.

Además de numerosas obras exegéticas, pastorales y ascéticas (de particular eficacia), Belarmino escribió los imponentes volúmenes *De Controversiis*, obra capital para la época en que fué redactada, porque con erudición extraordinaria, orden lógico y fuerza de argumentación positiva, demuestra la falsedad de las posiciones tomadas por el protestantismo sobre la «regula fidei», sobre la Iglesia, sobre los Sacramentos y sobre la Gracia.

BIBL. — LE BACHELET, «*Bellarmin*», en DTC; J. DE LA SERVIÈRE, *La Théologie de Bellarmin*, París, 1909; CAYRÉ, *Patrologia e storia della Teol.*, II, trad. it., Roma, 1938; FIOCCHI, «*Roberto Bellarmino, Santo*», en EC; * Id., *S. R. Belarmino, de la C. de J.*, trad. Páramo, Santander, 1931.

A. P.

**BERENGARIANA** (Herejía): Berengario de Tours, arcediano de Angers (1000-1088), formado en la escuela de Chartres bajo la dirección de Fulberto, se alejó muy pronto de los ejemplos y de la doctrina de su maestro, y cediendo a su índole naturalística negó la verdad de la *transustanciación* (v. esta pal.), aduciendo estas razones: 1) Los accidentes son inseparables de su sustancia, por lo tanto, si quedan invariados después de la Consagración, se ha de afirmar que su sustancia permanece sin mutación alguna; 2) Es imposible que una sustancia se transforme en otra preexistente. Rechazada la transustanciación, era lógico que negase también la presencia real, como lo hizo con los siguientes argumentos: 1) Si Cristo estuviese presente en la Eucaristía habría de multiplicarse y distar del cielo; 2) La Eucaristía es un Sacramento; pero el Sacramento, según San Agustín, es un *signum sacrum*, por lo tanto el pan y el vino de la Eucaristía no contienen, sino significan, el cuerpo y la sangre de Cristo. El conjunto de esta argumentación muestra la audacia de Berengario y manifiesta al mismo tiempo su escaso sentido teológico.

Las audaces afirmaciones del arcediano suscitaron una nutrida polémica en que se ejercitaron los mejores ingenios de la época (Lanfranco de Bec, Guitmundo de Aversa, Adelmán de Brescia, Durando de Troarn), y fueron repetidas veces condenadas por la Iglesia, que reunió siete Concilios para reducir al versátil escolástico, quien finalmente aceptó, en el Sínodo Romano de 1079, una fórmula eucarística elaborada por

Alberico de Montecassino, en que enuncia claramente la presencia real y la transustanciación. Su sumisión fué fingida, porque, vuelto a Francia, recayó en el error, hasta que, vencido por la gracia, hizo diez años de penitencia y murió reconciliado con la Iglesia. Aunque un autor italiano de la época refiere que hasta la gente del pueblo se interesó por la herejía berengariana, lo cierto es que la polémica se desenvolvió dentro de los muros de la escuela, provocando más bien un profundo estudio del dogma (entonces se formuló la palabra «*transustanciación*») y un aumento de la piedad eucarística. Recientemente se editaron nuevamente las obras principales de Berengario: *De sacra Caena adversus Lanfrancum,* ed. W. E. Beekenkamp, La Haya, 1941 (el editor es protestante).

BIBL. — VERNET, *Bérenger de Tours,* DTC; A. J. MACDONALD, *Berengarius and the reform sacramental doctrine,* London, 1930; M. CAPPUYNS, *Bérenger de Tours,* en GHGE (interesante); M. MATRONOLA, *Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079,* Milán, 1936; L. C. RAMÍREZ, *La controversia Eucarística del s. XI,* Bogotá, 1940; C. BOYER, «*Berengario di Tours*», en EC.

A. P.

**BERENGARIO**: v. *Berengariana (herejía).*

**BERNABÉ (Carta del Seudo)**: Apócrifo del N. T., compuesto a fines del s. I (entre el 96 y el 98). Se debe probablemente a un cristiano convertido del judaísmo y que vivió en el ambiente alejandrino, ya que el autor se entrega a un fuerte alegorismo bíblico. La carta se divide en dos partes; en la primera se demuestra la actuación de las figuras y de las promesas del A. T. en la religión y en la persona de Jesucristo; en la segunda se habla del camino de la luz (virtud) y del camino de las tinieblas (vicio), eco del pensamiento de la *Didaché*.

Son claras y terminantes sus afirmaciones sobre la dignidad de Jesucristo, sobre el valor soteriológico de su muerte, sobre la eficacia del Bautismo.

BIBL. — CASAMASSA, *I Padri Apostolici,* I. Turín, 1940, pp. 223-47; M. PELLEGRINO, «*Barnaba, Lettera di*», en EC (con bibl.). * *Padres Apostólicos,* Ed. y notas de RUIZ BUENO, Madrid, 1950.

A. P.

**BERNARDO DE CLARAVAL (San)**: Doctor de la Iglesia, n. en 1090 en el castillo de Fontaines-lès-Dison (Borgoña); m. en Claraval el 20 de agosto de 1153. Ingresado en 1112, con muchos caballeros amigos suyos, en el Monasterio de Citeaux (Cister), fundó, en 1115, la Abadía de Clervaux (Claraval), de la que fué abad treinta y ocho años. Por su prestigio personal, la Orden Cisterciense, y sobre todo su Monasterio, vino a ser el epicentro de un vasto movimiento de reforma de todos los sectores de la vida eclesiástica. Amigo de Santos y de Reyes, de Obispos y de Papas, se convirtió en el señor de su siglo, temido a veces y amado casi siempre.

Por la fluidez de su latín, sembrado de ideas y de frases bíblicas, por la ternura de su amor a la humanidad de Jesús y a la Virgen María, por la suavidad de su estilo, que aun en las frases más ardientes revela la delicadeza de su corazón, San Bernardo ha pasado a la posteridad con el título de Doctor Melifluo.

Entre sus numerosas obras (publicadas por Migne, PL., 180-185), hemos de recordar, además de sus *cartas* de importancia histórica, el libro *De consideratione* (compuesto entre 1149 y 1153 y dedicado a su antiguo discípulo, entonces Papa Eugenio III), obra única en la historia del cristianismo, en que las más elevadas consideraciones teológicas se aplican a la vida cotidiana y a las necesidades inmediatas de la Iglesia. Son de valor imperecedero sus *sermones* sobre la Virgen y sobre el Cantar de los Cantares, donde se condensó su doctrina mística. El influjo de San Bernardo se ha extendido a todos los sectores (teológico, religioso, ascético, filosófico, político), dejando una huella profunda en toda la cultura occidental y un amable recuerdo en la historia eclesiástica de su tiempo.

BIBL. — VACANDARD, *Vie de St. Bernard*, 2 vols., París, 1895; G. GOYAU, *San Bernardo*, trad. it., Brescia, 1928; E. GILSON, *La Théol. mystique de St. Bernard*, París, 1934; J. LECLERCQ, *S. Bernard Mystique*, París, 1948; F. OPPENHEIM, «*Bernardo, Santo*», en EC (con bibl.). • *Obras de San Bernardo*, Introd. y notas del P. G. Prado, Madrid, 1947.

A. P.

**BIBLIA:** El sustantivo castellano reproduce el plural neutro griego τὰ βιβλία (= los libros), que pasó al latín medieval y a las lenguas modernas como un nombre singular femenino, para indicar el conjunto de los libros inspirados por Dios, llamados también Sagrada Escritura o Sagradas Escrituras. En tanto que la palabra griega señalaba el carácter compuesto del libro divino: la multiplicidad de los libros contenidos en él, la latina pone en evidencia su autor y su espíritu único.

Los 74 libros que componen la Biblia se distribuyen en dos grandes secciones: el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento* (v. estas dos palabras). El término Testamento, según el valor del vocablo hebraico original («berith») y del griego, que lo tradujo desde el principio (διαθήκη), puede indicar o que los libros contienen las disposiciones con que Dios prometía (A. T.) o concedía (N. T.) a sus fieles los bienes que culminarían en la posesión de la felicidad eterna, o puede designar la serie de pactos y alianzas con que en el curso de los siglos ligó Dios a los hombres consigo en vista de su Redención.

El Antiguo Testamento, patrimonio sagrado al principio del pueblo hebreo, al que Dios eligió como depositario de sus promesas de redención, pasó después, completado por el Nuevo Testamento, a ser legítima herencia de la Iglesia, que es el verdadero Israel, el auténtico pueblo elegido, a favor del cual se verificaron las antiguas promesas divinas.

La actual legislación eclesiástica (CIC, Cáns. 1391, 1399, 1400) prohibe a los fieles las versiones en lengua vulgar que no lleven la aprobación de la Sede Apostólica y que no hayan sido publicadas bajo la vigilancia de los Obispos, e ilustradas con notas sacadas de los Padres y de los intérpretes católicos. Las ediciones de los textos originales y de las antiguas versiones, y las traducciones hechas por acatólicos están permitidas a los que se dedican a estos estudios.

BIBL. — «*Bibbia*», en EI, VI, 879-926; EC, II, 1545-87. Son excelentes los siguientes manuales de introducción a la Sda. Biblia, en los que se podrá encontrar abundante bibliografía: PERRELLA, *Introd. gen. alla S. Bibbia*, Tu-

rin, 1952; *Instit. Biblic. del Pont. Ist. Bibl.*, vol. I, Roma, 1951; Höpfl-Gut, *Introd. gen. in S. Scripturam*, Romae, 1950. Son más sintéticos y de carácter más vulgarizador: Gramatica-Castoldi, *Manuale della B.*, Milán, 1924; Robert-Tricot, *Init. biblique*, París, 1948; Castellino, *Che cos'è la Bibbia*, I, II, Turín, 1941; Cheminant, *Introd. alla Bibbia*, Turín, 1942. * Prado, *Propedéutica Bíblica*⁵, Madrid, 1949; Gil-Ulecia, *Introd. gen. a la S. Biblia*, Madrid, 1950; Fernández, *Instit. Bibl.*, l. IV, pars I.

S. G.

**BIENAVENTURANZA:** Es la última perfección del ente intelectual. Boecio la define: «Estado perfecto por la acumulación de todos los bienes.» (De *Consol. philos.*, III, 2.)

La Bienaventuranza se puede considerar *objetiva* y *subjetivamente (formaliter)*: en el primer sentido es el bien sumo, capaz de hacer feliz al ente intelectual; en el segundo es la felicidad del sujeto intelectual, que goza de aquel bien. Escoto y en parte S. Buenaventura sitúan preferentemente la bienaventuranza en un acto de voluntad *(amor)*; Sto. Tomás, en cambio, la coloca en el entendimiento *(cognición)*, tras del cual se mueve la voluntad. Para el hombre en el estado actual la bienaventuranza consiste en la *visión beatífica* (v. esta pal.), es decir, en la visión intuitiva de Dios en su esencia (fin supremo *sobrenatural*). Pero la bienaventuranza compete a Dios sobre todo en *grado sumo*: Él es de hecho *objetivamente* el bien sumo; *subjetivamente* se conoce y se ama infinitamente, y por ello es infinitamente feliz. Esta divina beatitud no puede ser aumentada ni disminuída por las criaturas: cuando la Revelación habla del dolor o del aumento de gozo en Dios usa un lenguaje figurado, para hacerse entender de los hombres. Con la Encarnación Dios se puso en condiciones de poder gustar nuestras alegrías y nuestros dolores con corazón humano. La palabra *Bienaventuranza* se usa también para significar las ocho normas promulgadas por Jesús en el Evangelio (Mt. 5, 3-11): «Bienaventurados los pobres... Bienaventurados los mansos...», etc. Se designan también bajo el nombre de *Sermón de la Montaña*, y son la síntesis del mensaje evangélico.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 26; Sertillanges, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925, I, p. 273; P. Parente, *Il primato dell'amore e S. Tomasso*, en «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae», 1945, p. 197 ss.; A. Portalupi, *Commento alle beatitudini*, Roma, 1942; «*Béatitude*» y «*Béatitudes Évangéliques*», en DTC. * Ramírez, S., *De hominis beatitudine*, Madrid, 1942-1947.

P. P.

**BILLOT, Luis:** Teólogo eminente, n. en Sierck (Metz) el 12 de enero de 1846; m. en Galloro (Roma) el 18 de diciembre de 1931. Sacerdote en 1869, entró al poco tiempo en la Compañía de Jesús. De 1885 a 1911 fué profesor de la Universidad Gregoriana, donde conquistó fama internacional de teólogo especulativo. Creado Cardenal por S. Pío X (1911), renunció a su dignidad como consecuencia de un incidente determinado por sus personales convicciones sobre la Action Française (1926). Sus numerosas obras tocan casi todas las cuestiones dogmáticas: son clásicos los tratados *De Deo Uno et Trino* (Roma, 1895), *De Verbo Incarnato* (Ibíd., 1892). Billot, defendiendo con vigorosa dialéctica el tomismo en el momento particular-

mente delicado de la crisis modernista, mereció bien de la Iglesia y de la civilización.

BIBL. — H. LE FLOCH, *Le Card. Billot, Lumière de la théologie*, París, 1947; P. PARENTE, «*Billot, Louis*», en EC.

A. P.

**BOGOMILOS** (del búlgaro *Bogmile*, que equivale a la palabra griega Θεόφιλος = amigo de Dios): Secta de fondo dualístico (v. *Maniqueísmo*) que se divulgó del s. X al s. XIV, sobre todo en Bulgaria, Bosnia y Herzegovina, Grecia y Hungría. Fué muy combatida por los Papas Honorio III, Gregorio IX, Bonifacio VIII y Benedicto XII, a pesar de lo cual aun subsiste en Bulgaria un filón bogomilista.

Como toda secta de tendencia maniquea, rechaza en bloque: a) Todas las verdades específicamente cristianas; b) La forma jerárquica de la Iglesia; c) El organismo sacramental y el culto externo. Solamente conserva del cristianismo el rezo del «Pater Noster»; se caracteriza por la pretensión de establecer comunicación directa con Dios a través de un culto totalmente interior hasta llegar a la visión beatífica aquí en la tierra mediante los ojos corporales.

BIBL. — G. BARDY, «*Bogomiles*», en DHGE; M. JUGIE, «*Bogomiles*», en DS; GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Roma, 1931, n. 126, 138; J. M. GAGOV, *Theologia antibogomilistica Cosmae Presbyteri Bulgari saec.*, X, Roma, 1942; L. DI FONZO, «*Bogomili*», en EC.

A. P.

**BONDAD:** v. *Perfección*.

**BREVIARIO:** v. *Liturgia*.

**BUENAVENTURA (San):** Doctor de la Iglesia, n. en Bagnoregio (Viterbo) en 1222; m. en Lyon el 15 julio 1274. Religioso franciscano en 1243, discípulo de Alejandro de Hales, enseñó durante un decenio en la Universidad de París (1248-57). Desde 1257 hasta su muerte fué General de su Orden, a la que gobernó con admirable sabiduría. Creado Cardenal por Gregorio X, murió durante el Concilio de Lyon.

De su vastísima producción hay que destacar algunas obras merecidamente famosas: *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* (redactada entre 1250 y 1254), que, aunque son fruto de un ingenio juvenil, manifiestan sin embargo el genio bonaventuriano. *Breviloquium*, de 1257, síntesis de toda la teología; *De reductione artium ad Theologiam:* una de las contribuciones de la Edad Media a la introducción de la teología; *Itinerarium mentis in Deum:* áureo opúsculo que revela la interior orientación del alma seráfica; *De donis Spiritus Sancti* y *Collationes in Haexameron:* doble serie de conferencias cuaresmales pronunciadas en París (en 1267 y 1268), en las cuales, con elocuencia y vigor dialéctico, se denuncian y desenmascaran los errores del averroísmo. Filósofo y teólogo de estilo elegante y de visión profunda, fiel al Magisterio de la Iglesia y discípulo asiduo del «Maestro interior», muestra S. Buenaventura haber experimentado en el calor de su alma cuanto su limpia inteligencia había aprendido de la fe y de la meditación personal. Rara vez aparecen en la Iglesia hombres tan equilibrados y tan completos como S. Buenaventura, que ha sido lla-

mado, justamente, por la posteridad «Doctor Seraphicus». Sus obras han sido publicadas en soberbia edición, en Quaracchi, por los PP. Menores Fidel da Fanna, Ignacio Jailer y otros muchos (1882-1902).

BIBL. — E. GILSON, *La philosophie de St. Bonaventure*, París, 1924; E. CHIETTINI, *Mariologia S. Bonaventurae*; E. BETTONI, *S. Bonaventura*, Brescia, 1944; SEPINSKI, *La psychologie du Christ chez St. Bonaventure*, París, 1948; G. F. BONNEFOY, «*Bonaventura, Santo*», en EC. • *Obras de S. Buenaventura* (amplia bibl.), Madrid, 1945-49.
A. P.

**BUDISMO:** v. *Dolor*.

**BULA** (lat. *Bulla*, impronta del sello con que se autentican las escrituras públicas): Es uno de los más solemnes documentos públicos emanados del Romano Pontífice, que tiene una forma externa fija y un contenido vario según el fin pretendido por el Papa.

La forma externa lo distingue de cualquier otro documento de la Curia Romana: lleva no al frente, sino en la primera línea, el nombre del Pontífice Reinante, p. ej., *Pius Episcopus, Servus Servorum Dei*. Para la fecha los años se computan desde la Coronación del Papa; pero si la Bula es anterior a ésta, se usa la frase «*a die suscepti Apostolatus*». Lleva colgando un sello de plomo *(bulla)* en el que va impreso de una parte el nombre del Papa y de la otra los de S. Pedro y S. Pablo. Si la Bula es de gracia, el sello cuelga de un cordón de seda roja o amarilla; si es de justicia, el cordón es de cáñamo.

El contenido puede ser dogmático o disciplinar. Son muy célebres las Bulas dogmáticas: «*Unam Sanctam*», publicada en 1302 por Bonifacio VIII con la que definió «*subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae esse de necessitate salutis*» (DB, 469); «*Auctorem Fidei*», con que Pío VI en 1794 condenó el Sínodo de Pistoia; «*Ineffabilis Deus*», con que Pío IX definió en 1854 el dogma de la Inmaculada Concepción; «*Munificentissimus Deus*», con que Pío XII ha definido el dogma de la Asunción (1.° nov. 1950).

• La Bula de Cruzada es un documento por el que se conceden especiales privilegios a los fieles españoles o que viven en España. Tienen su origen estos privilegios en diversas gracias concedidas a España en tiempos de la Reconquista y son los siguientes: *Sumario General*, por el que se conceden ciertas indulgencias, excepto en tiempos de entredicho, absolución de censuras y reservados y conmutación de votos; el *sumario de difuntos*, indulgencia plenaria en favor de algún difunto; *de composición*, para la satisfacción a la justicia por los bienes injustamente adquiridos, siempre que se den ciertas condiciones; el *de abstinencia y ayuno*, mitigando notablemente estas dos leyes eclesiásticas y el *de oratorios privados*, para que sacerdotes y fieles puedan en ciertas condiciones celebrar u oír misa en ellos. El Comisario General tiene además facultades especiales para dispensar de ciertas irregularidades e impedimentos matrimoniales.

Con diversas variantes se extienden los privilegios de la Bula a Portugal y a varias Repúblicas Hispanoamericanas.

BIBL. — I. B. Card. PITRA, *Etude sur les lettres des papes*, en «Analecta

Novissima», Frascati, 1885; ORTOLAN, «Bulle», en DTC; BATTELLI, «Bolla», en EC. • Antes del Código: SALCES, *Exposición de la Bula de Cruzada,* Madrid, 1881; AMOR RUIBAL, *La Bula española y sus privilegios según la reforma de Benedicto XV,* Santiago, 1915, 2.ª ed. Después del Código: J. CAMPELO, *Comentario canónico-moral sobre la Bula de la Santa Cruzada,* Santiago, 1930. FERRERES-MONDRIA, *Compendium Theol. Moralis,* t. II, Barcelona, 1950.

A. P.

# C

**CALVINISMO:** Es el sistema herético de Calvino (Juan Chauvin), n. en Noyon (Francia) en 1509, vivió gran parte de su vida en Ginebra (Suiza), donde ejerció extraordinario influjo incluso sobre la autoridad civil. Suiza había sido ya trastornada por las ideas de Zwinglio, contemporáneo de Lutero, con quien estaba de acuerdo en varios puntos fundamentales de la Reforma, si bien en general era más moderado que él. Calvino espigó en el uno y en el otro, añadiendo a su sistema muchas ideas personales. 1) Adoptó los *conceptos luteranos* del libre examen (interpretación libre de la Sda. Escritura) y acerca del pecado original y sus consecuencias, de la justificación extrínseca y de la suficiencia de la fe sin las obras (v. *Luteranismo).* 2) Son principios *propios* suyos: a) La *inamisibilidad* de la gracia (concebida como imputación, que se nos hace de la santidad y de los méritos de Cristo): quien en este sentido queda justificado ya no puede perder tan gran favor y está cierto de salvarse (Lutero hablaba sólo de la certeza de la justificación, no de la salud eterna); la *Predestinación absoluta* decretada por Dios para algunos independientemente de cualquier mérito o demérito: Dios destina según su arbitrio al Cielo o al Infierno, por lo que las obras de los predestinados, aunque malas, son consideradas como buenas por Dios, en tanto que las obras de los futuros condenados son malas en cualquier sentido. Se diferencia también de Lutero en que quiere una Iglesia fuertemente organizada, que se imponga incluso al Estado. La Iglesia de Calvino es la de los predestinados a la vida eterna, es decir, de los fieles que se adhieren a Cristo por la fe; es invisible en sí, pero visible en el ministerio de sus Pastores.

Admite solamente dos Sacramentos: el *Bautismo* y la *Cena,* y en cuanto a la naturaleza de éstos se acerca más a Zwinglio que a Lutero. Los Sacramentos son para Calvino señales exteriores que atestiguan la gracia de Dios en nosotros y el honor con que nosotros correspondemos a Dios. Es oscura la doctrina eucarística interpretada posteriormente por los calvinistas en el sentido de que el fiel, al recibir el pan y el vino consagrados, recibe de Jesús que está en el cielo una virtud divina (negación de la *Transustanciación,* de la presencia real y hasta del *simbolismo* característico de la doctrina sacramentaria de Zwinglio).

La principal obra de Calvino es «*Institutiones religionis christianae*» (4 vols.). Sigue en ella los principios de Lutero, los reduce a sistema, aunque sin nombrar a su compañero de lucha. El Calvinismo, junto con el Luteranismo, fué condenado por el Conc. Tridentino.

BIBL. — P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Turín, 1931, vol. II, p. 187; BAUDRILLART, «*Calvin et le Calvinisme*», en DTC; ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 600 ss. Tiene una biografía completa el protestante R. FRESCHI, *Giovanni Calvino*, Milán, 1934; P. CHIMINELLI, *Il Calvinismo*, Milano, 1948; A. Lanz, «Calvino», en EC. P. P.

**CANO, Melchor**: Teólogo dominico n. en Tarancón (Cuenca) hacia 1509 y m. en Toledo el 30 septiembre 1560. Discípulo de Francisco de Vitoria, le sucedió en la cátedra de Teología en Salamanca en 1546. Participó en el Conc. de Trento (1551-52), interviniendo activamente en las discusiones sobre los sacramentos de la Eucaristía y de la Penitencia y sobre el Sacrificio de la Misa. Carácter vivo, no siempre supo elevarse sobre las pasiones políticas y religiosas de su época.

Además de las *Relectiones de Sacramentis in genere* y *De Paenitentia* (Salamanca, 1550), son notables sus *Libri 12 de locis theologicis* (póstumos e incompletos; su última edición ha sido la de T. Cucchi, en Roma, 1900, tres volúmenes), que le confieren un lugar de honor en la historia de la teología. Redactados en un latín acicalado, constituyen la tentativa más grande para construir una metodología teológica en los tiempos modernos, y han ejercitado un amplio influjo benéfico sobre todo para la vuelta al estudio positivo de las fuentes.

BIBL. — A. LANG, *Die loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen beweises*, Munich, 1925; E. LAMALLE, «*Cano, Melchior*», en EC; MARCOTTE, *La nature de la théologie d'après M. Cano*, Ottawa, 1949. * MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, cap. 7, Madrid, 1952. A. P.

**CANON** (de la Biblia) (gr. κανών = regla): Designa la colección o el catálogo de aquellos libros que por ser inspirados de Dios son la regla de la verdad y de la vida. Canónico es por lo tanto un libro que se encuentra en el Canon, en cuanto está inspirado por Dios y ha sido como tal reconocido por la Iglesia.

Desde el s. XVI se acostumbra llamar *protocanónicos* a los libros cuyo origen divino se admitió unánimemente en la Iglesia desde el principio, y *deuterocanónicos* aquellos sobre cuya inspiración se tuvieron ciertas dudas hasta el s. V. El término *deuterocanónico* no tiene un valor absoluto, en cuanto que no indica un libro que fué admitido en el canon en segundo (δεύτερος) lugar, ya que también los libros discutidos fueron recibidos desde el principio en el canon de la Iglesia.

Actualmente los judíos, seguidos de los protestantes, a quienes se arriman las cristiandades disidentes, repudian los siguientes libros deuterocanónicos del A. T.: Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y los dos de los Macabeos, más algunos trozos de Ester y Daniel, todos los cuales, libros y fragmentos, se hallan escritos y conservados en griego. Los deuterocanónicos del N. T. son los siguientes: la Epístola a los Hebreos, la de Santiago, la II de San Pedro, la II y III de S. Juan, la de S. Judas y el Apocalipsis.

Llámanse *apócrifos* los libros de título y contenido afín a los del Antiguo o Nuevo Testamento, pero que no han sido reconocidos por la Iglesia como inspirados y están excluídos del Canon (v. *Apócrifos*).

Los protestantes llaman *apócri-*

*fos* a los *deuterocanónicos*, reservando a los que nosotros llamamos *apócrifos* el término de *seudoepígrafos* (= con falso título).

BIBL.—S. ZARB, *De historia canonis utriusque testamenti*, Roma, 1934; íd., *Il canone biblico*, Romae, 1937; V. también los tratados de Introd. gen. a la Sda. Biblia, al pie de la palabra *Biblia*.

S. G.

**CANON (de la Misa)** (gr. κανών = regla): Es el conjunto de oraciones de la Misa que van del «Sanctus» al «Amen» anterior al «Pater Noster». El Canon ha sido designado con diversos nombres: se le llamó en la antigüedad *oración* (εὐχή) por excelencia; recibió también el nombre de *acción* de la expresión latina *agere causam*, defender una causa; el sacerdote, en efecto, defiende en la persona de Cristo la causa de toda la Iglesia ante Dios Padre; llámanlo los griegos *anáfora* (ἀναφορά), es decir, oferta; en la Edad Media se llamaba *Canon Consecrationis*, porque con aquellas oraciones se consagraban el pan y el vino, para distinguirle del *Canon communionis* que le sigue. Entre los latinos prevaleció el nombre de *canon*, que expresa bien la parte fija y regular de la Misa. El canon, tal como hoy lo tenemos en el Misal, recibió su último retoque del Papa S. Gregorio Magno; se remonta, por lo tanto, al s. VI, aunque hay elementos para poder afirmar que ya estaba constituído sustancialmente en el s. IV. El núcleo central del canon se inspira en las palabras y en las acciones de Jesús en la última cena. Si se quitan los diversos textos que se fueron añadiendo y los «mementos» de vivos y difuntos (recuerdo de la lectura de los «dípticos», o sea de las tablillas donde estaban escritos los nombres de los vivos y difuntos por quienes había que orar), el tema fundamental es la acción de gracias a Dios por la obra de la Redención (Jesús «*gratias egit*»), que se renueva en la consagración sacrifical (Jesús consagró el pan y el vino) y ofrecida de nuevo al Padre en unión con el Hijo y el Espíritu Santo. El sacerdote, en efecto, fiel al mandato de Jesús: «Haced esto en memoria mía», recuerda la pasión, muerte, resurrección y ascensión del Señor, y renueva con toda la Iglesia la oblación que hizo Jesús de sí mismo.

Al principio se recitaba el canon en voz alta, posteriormente se introdujo la costumbre de pronunciarlo en voz baja y en el más profundo recogimiento, tal vez para circundar tan santas palabras de un halo de misterio. No significa esto que el pueblo no deba conocer el rico contenido de esta oración, antes al contrario es deseo de la Iglesia que los fieles se empapen de su espíritu y sigan al sacerdote, repitiendo la misma fórmula «penetrada de fe, perfumada de piedad, plena de fuerza y de acción. Su lenguaje sencillo tiene un carácter vivo, una impronta antigua, conmueve a quien la pronuncia con una impresión semejante a la que produce la penumbra misteriosa de las Basílicas de la Ciudad eterna» (Gihr). Es digno de notarse que el Conc. de Trento declaró que el Canon de la Misa está libre de todo error (DB, 942).

BIBL. — A. VIGOUREL, *Le canon romain de la Messe*, París, 1915; P. CAGIN, *L'Anaphore apostolique*, París, 1919; A. FORTESCUE, *La Messe*, París, 1921; MOLIEN, *La prière de l'Église*, París, 1923, t. I. *Messe et Heures du Jour*; VANDEUR, *La Santa Messa*, Faen-

za, 1927; J. De Puniet, *La liturgie de la Messe*, Aviñón, 1928; B. Botte, *Le canon de la Messe Romaine, édition critique, introduction et notes*, Lovaina, 1935; Mennini, *La mia Messa*, Turín, 1941; Oppenheim, *Canon Missae primitivae*, Romae, 1948; Jungmann, *El sacrificio de la Misa*, Madrid, 1952; N. Righetti, *Storia liturgica*, III; *La Messa*, Milán, 1949, pp. 273-391; A. Roberti, «*Canone della Messa*», en EC. • A. Rojo, *La Misa y su liturgia*, Madrid, 1942.

A. P.

**CANONIZACIÓN**: Es la sentencia solemne con que el Papa declara que un Beato goza actualmente de la gloria celestial e impone su culto a toda la Iglesia. En este juicio, según la doctrina más común, el Papa es infalible. Mientras que la *Beatificación* (v. esta palabra) es una sentencia preliminar, no infalible y solamente permisiva del culto, la canonización es un juicio definitivo, infalible, preceptivo del culto. Por este acto pontificio: 1) Se les debe a los santos el «culto de dulía»; 2) Su imagen debe ser circundada de la aureola; 3) Sus reliquias pueden ser expuestas a la veneración; 4) Puede celebrarse la Misa y el Oficio en su honor; 5) Puede dedicarse un día de fiesta a su memoria, etc.

Aunque la Iglesia intervino desde el principio para regular el culto de los mártires y de los confesores y fué estableciendo las normas, elaboradas y codificadas lentamente (v. *Beatificación*), sin embargo solamente bajo *Urbano VIII* se llegó a una distinción neta entre la beatificación y la canonización, y se reservaron una y otra a la Sede Apostólica.

BIBL. — Benedictó xiv, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*; T. Ortolan, «*Canonisation*», en DTC; L. Von Hertling, «*Canonisation*», en DS; «*Canonizzazione*», en EE; F. Cagna, *De processu Canonizationis a primis Ecclesiae saeculis usque ad codicem I. C.*, Romae, 1940; C. Salotti, «*Canonizzazione*», en EC; G. Löw, «*Canonizzazione nella storia*», en EC (importante por su amplitud y erudición).

A. P.

**CAPREOLO**, Juan: Teólogo dominico, n. en la diócesis de Rodez (Francia meridional) en 1380; m. ibíd., el 7 abril 1444. Enseñó en París y en Toulouse. Compuso, entre 1409 y 1432, su célebre obra *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, editada por primera vez en Venecia en 1480-1484. Recientemente publicaron una edición en 7 vols. (Tours, 1900-1908) dos doctos Dominicos, los PP. Pègues y Paban. En este gran trabajo Capreolo desaparece tras de la figura de Sto. Tomás, preocupado únicamente por interpretar objetivamente su pensamiento y defenderlo de los ataques de Durando de S. Porciano y de Pedro Aureolo. Por esta fidelidad al Doctor Angélico y por la profundidad de algunas de sus interpretaciones (v. *Persona*) se le ha llamado «princeps thomistarum».

BIBL. — P. Mandonnet, «*Capreolo*», en DTC; U. Degl'Innocenti, «*Capreolo*», en EC (abundante bibliografía).

A. P.

**CARACTER** (gr. χαρακτήρ = nota, cuño, sello): Es un signo indeleble impreso en el alma por el Bautismo, la Confirmación y el Orden, en virtud del cual tales sacramentos no pueden ser recibidos nuevamente por la misma persona.

Esta doctrina bosquejada en la Sda. Escritura (II Cor. 1, 21-22); Eph. 1, 13-14; 4, 30) fué desarrollada ampliamente por los Padres,

especialmente por S. Agustín, quien, con ocasión de la controversia donatista, fué el primero que puso a la luz la separabilidad del carácter de la gracia, exaltando su función cristológica y eclesiológica, y llegó a su perfecta sistematización con los escolásticos, que ilustraron su naturaleza íntima bajo los aspectos filosófico y teológico.

*Filosóficamente* es una realidad espiritual (consagración ontológica) que pertenece a la categoría de la cualidad y más precisamente de la potencia física instrumental, indeleble tanto en ésta como en la otra vida.

*Teológicamente* es: 1) *En relación a Cristo,* una participación de su sacerdocio, en cuanto confiere a los fieles un poder (inicial en el Bautismo, más desarrollado en la Confirmación, perfecto en el Orden) de ofrecer el Sacrificio de la Nueva Alianza y de comunicar, en la administración de los Sacramentos, la gracia; tal poder es un reflejo de las funciones de reconciliador de los hombres con Dios por medio del sacrificio del Calvario (mediación *ascendente*) y de santificador, o sea de dispensador de los dones divinos a los hombres por medio de los Sacramentos (mediación *descendente*), que compete a la humanidad de Jesucristo en virtud de la unión hipostática; 2) *Con relación a la gracia* es una causa exigitiva, una defensa y en ciertos casos una causa eficiente de la misma. Es una causa exigitiva porque en su cualidad de consagración sobrenatural es como una perla preciosa que requiere ser colocada en su anillo, la gracia, a fin de que brille en todo su esplendor. Es también una defensa de la gracia, porque, como enseñan los Padres, al tiempo que rechaza a los demonios atrae la custodia de los ángeles buenos, así como la benevolencia y especial atención del Padre Celestial, que ve en el «sello» una participación de la luz divina reflejada sobre la frente humana del Hijo Unigénito. En caso de *reviviscencia* (v.) el carácter lo usa Dios como causa instrumental para producir aquella gracia, cuya infusión fué impedida por la indisposición moral (óbice) del sujeto; 3) *Con relación a la Iglesia* es un signo que distingue a los fieles de los infieles, unitivo de los «milites» que combaten bajo la misma bandera, constitutivo de la Jerarquía, en cuanto dispone en diversos grados a los miembros del reino de Cristo: simples ciudadanos (Bautismo), soldados (Confirmación), capitanes (Orden).

Esta doctrina fué negada por los protestantes, que alegaban que el carácter había sido una creación del Pontificado Romano (Lutero) y más concretamente de Inocencio III (Chemnitz) o una concepción ficticia de los escolásticos (Calvino), o una escapatoria de S. Agustín para conciliar las antinomias de su teoría sacramental (Harnack). El Concilio de Trento definió el núcleo central de la doctrina que acabamos de exponer (DB, 852).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 63, con los comentarios de CAYETANO, J. DE STO. TOMÁS, BILLUART, PAQUET; L. FARINI, *Der Sakramentale Charakter*, Friburgo de B., 1904; SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 2 vols., Barcelona, 1951; «*Caractère*», en DTC; C. V. HÉRIS, *Il mistero di Cristo*, Brescia, 1938, p. 195-224; B. DURST, *De characteribus sacramentalibus*, «*Xenia Thomistica*», Romae,

1924, vol. 3; F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik*, Paderborn, 1908; A. Piolanti, *De Sacramentis*, v. II, p. 96-114; G. Filograssi, «*Carattere Sacramentale*», en EC. ° *S. Th. S.*, t. IV, Madrid, 1951.

A. P.

CARIDAD: Es una virtud infusa, comunicada junto con la gracia, que inclina a la voluntad a amar a Dios por ser quien es. Las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) tienen a Dios por objeto, pero en tanto que la fe mira a Dios como *no visto*, y la esperanza tiende a Dios como a bien *no alcanzado*, la caridad tiende, y se adhiere a Dios como a *bien absoluto en sí mismo*. La primacía de la caridad la afirma claramente S. Pablo en una bella página de la I Cor., c. 13: «Ahora permanecen estas tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad, pero de las tres es la caridad la más excelente.» Añade el Apóstol que en esta vida nada vale, ni siquiera el martirio, sin la caridad, y en la otra cesarán la fe y la esperanza, pero la caridad no se extinguirá jamás. No menos luminoso es el testimonio de San Juan sobre la excelencia de la caridad: define a Dios con esta expresión de Caridad y revela la eficacia de esta virtud al determinar una mutua inmanencia entre Dios y el hombre: «Dios es caridad y quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él.» (I Jo. 4, 16.) Por lo demás, todo el Evangelio es el gozoso mensaje del amor. Este motivo fundamental de la Revelación lo encontramos ampliamente desarrollado por los Padres, especialmente por San Agustín.

Para la Teología basta recordar la doctrina de Sto. Tomás, quien, a pesar de su tendencia intelectualista, admite el primado de la caridad (al menos en esta vida) y da de ello profundas razones. Según Sto. Tomás la excelencia de la caridad se demuestra principalmente por su *objeto* o *motivo* formal, que es la bondad de Dios considerada absolutamente en sí misma; por esto la caridad no es *amor interesado* («amor concupiscentiae»), sino amor de *pura amistad* («amor benevolentiae»), que busca y descansa no en el bien propio, sino en el bien del amado. Aun cuando la caridad nos hace amar las criaturas, su motivo es siempre la bondad de Dios, que resplandece en ellas. Demuestra además el Sto. Doctor que la caridad es la raíz, el motor y la forma de todas las demás virtudes, porque tiene por objeto el fin último, Dios, en sí mismo, a quien la caridad ordena toda la actividad sobrenatural del espíritu con un influjo continuo latente o manifiesto. La caridad está ligada tan íntimamente con la gracia santificante (Escoto y otros las identifican) que con el pecado se pierden las dos, mientras que las demás virtudes quedan, si bien en condiciones de esterilidad (*virtutes informes*). La caridad puede ser más o menos perfecta, pero de su grado de intensidad y de pureza depende toda la vida moral del hombre y su suerte eterna: «Caritas ergo inchoata, inchoata iustitia est; caritas provecta, provecta iustitia est.» (San Agustín, *De natura et gratia*, 70.) En el amor de Dios distinguen los teólogos varios grados desde varios puntos de vista; es sobria y eficaz la distinción de Sto. Tomás (*S. Th.*,

II-II, q. 24, a. 9): primer grado, de los *principiantes* (desprendimiento del pecado, liberación de la esclavitud de las pasiones); segundo grado, de los *proficientes* (lucha tenaz por la conquista estable del bien); tercer grado, de los *perfectos* (adhesión a Dios, preludio de la vida bienaventurada).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 23 ss.; H. D. NOBLE, *L'amitié avec Dieu.—Essais sur la vie spirituelle d'après Saint Thomas d'Aquin*, París, 1927; R. M. SCHULTES, *De caritate ut forma virtutum*, en «Divus Thomas», 1928, pp. 1-28; M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1939, pp. 435-507; F. DENIFLE, *Vita soprannaturale*, Turín, 1930; P. PARENTE, *Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino*, en «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae», 1945, X, p. 197 ss.; R. BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche medievali di I Cor. 13*, Roma, 1951. * Beraza, *De Virtutibus infusis*.

P. P.

**CARISMA** (gr. χάρισμα = don): Es en general cualquier don concedido al hombre por la benevolencia de Dios, y en especial un don gratuito, sobrenatural y transitorio, conferido a un individuo con vistas a la utilidad general, para la edificación de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo.

El profeta Joel (2, 28; v. Hechos 2, 16 ss.) predijo para la época mesiánica una abundante efusión del Espíritu Santo, y Jesús, antes de subir al cielo, prometió a sus discípulos que su predicación había de ser acompañada y confirmada con singulares prodigios (Mc. 16, 17-18).

S. Pablo da cuatro elencos de carismas concedidos a la Iglesia en los primeros tiempos, pero no son ni iguales ni completos (I Cor. 12, 8-10; 28-30; Rom. 12, 6-8; Eph. 4, 11; cfr. I Cor. 14, 26). La identificación de cada carisma resulta difícil por la falta de elementos suficientes. Habla él de dones de *apostolado*, de *profecía*, de *discreción de espíritus*, de *doctrina*, de *exhortación*, de *himnos*, de *lenguas*, de *interpretación*; del don de *evangelista*. En virtud de estos carismas, que podían investir a cualquier fiel, las comunidades cristianas eran instruídas y edificadas con discursos de diverso género. Otros carismas se ordenaban a la dirección espiritual y a la caritativa asistencia de los fieles: dones de *gobierno*, de *ministerio*, de *limosna*, don de *patronato* (de huérfanos y viudas), de *hospitalidad*, de *fe* (obradora de milagros), dones de *curación*, de *poder* (p. ej., la resurrección de los muertos).

Los carismas tuvieron gran importancia en la vida y en la constitución de la Iglesia primitiva, contribuyendo eficazmente al incremento y a la difusión de la fe; pero es falsa la opinión de algunos protestantes y modernistas según la cual al principio la vida de la Iglesia fué toda carismática, sin jerarquía. S. Pablo habla de ambos aspectos de la Iglesia naciente.

BIBL. — EC, III, 793-95. E. RUFFINI, *La gerarchia della Chiesa negli Atti e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921, pp. 91-111; F. PRAT, *La teología de S. Pablo*, Madrid, 1947; A. LEMONNIER, en DBVS, I, cols. 1233-1243; B. MARECHAUX, *Les charismes du Saint Esprit*, París, 1921; J. BONSIRVEN, *L'Évangile de Paul*, París, 1948, pp. 252-55.

S. G.

**CARLOSTADIO**: v. *Presencia Real*.

**CATECÚMENO** (gr. κατηχούμενος de κατηχέω = resueno, de-

vuelvo el eco, enseño): Era el aspirante al Bautismo cristiano que se preparaba diligentemente a la iniciación. El Catecumenado en estado embrionario en la edad apostólica se fué organizando a medida que crecía la afluencia de convertidos a la nueva fe (a partir del s. II, bajo el imperio de Commodo). Consistía en la instrucción de la inteligencia (*catequesis:* v. esta palabra), que dió origen a verdaderas escuelas (cfr. el *Didascalion* de Alejandría), y en la formación del corazón por medio de ritos, oraciones y prácticas ascéticas (ayuno, penitencias). La organización era diversa, según las diversas regiones, pero generalmente comprendía *dos clases* de aspirantes, catecúmenos *oyentes* y catecúmenos *competentes,* correspondientes a dos períodos de preparación: la *remota,* que comprendía hasta tres años, y la *próxima,* que coincidía en todo o en parte con la Cuaresma y se cerraba con la administración del Bautismo en la noche de Pascua de Resurrección, con lo que los competentes se convertían en *fieles, neófitos* (= regenerados).

La admisión al catecumenado, especialmente después de las defecciones verificadas en algunas persecuciones *(lapsos),* fué minuciosamente controlada. Un cristiano conocido hacía la presentación del novicio, el cual era sometido a algunas ceremonias rituales (insuflación, imposición de manos, etcétera); después de un período más o menos largo de oración, instrucción y pruebas, el catecúmeno pasaba después de un examen a la clase de los competentes, que eran objeto de una formación intelectual y moral más intensa. Éstos se preparaban al Bautismo con ayunos, penitencias, una especie de confesión secreta, aunque no sacramental; asistían a una parte de la Misa, aprendían el «Credo» y el «Padrenuestro», que se les explicaba solemnemente *(traditio),* y finalmente se les daba a conocer la ciencia arcana de los Sacramentos. Recibido el Bautismo, conservaban su vestidura blanca hasta el primer domingo después de Pascua (de donde el nombre de «semana in albis»). El catecumenado fué desapareciendo a medida que prevalecía el uso de bautizar a los niños.

BIBL. — L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien,* París, 1898; E. CATTANEO, *Il Catecumenato* en «La Promessa», Milán, 1948; BAREILLE, «*Catéchumenat*», en DTC y DACL. * D. LLORENTE, *Pedagogía catequística,* Valladolid, 1948.

P. P.

**CATEQUESIS** (gr. κατήχησις de ἠχή = rumor; de aquí κατηχέω = resueno, hago oír, enseño): En la aurora del cristianismo significó la enseñanza oral de la doctrina evangélica. Este término se encuentra en S. Pablo y en S. Lucas, especialmente en su forma verbal (cfr. I Cor. 14, 19; Hechos 18, 25). Suele distinguirse una catequesis de los Apóstoles, que es la predicación de los heraldos del Evangelio, exposición sobria y sencilla, pero viva y concreta de la doctrina de Jesucristo; después una catequesis de los Padres, que es el primer desarrollo de aquella doctrina adaptada a la común inteligencia de los neófitos, especialmente en la forma sencilla de homilías. Pero en un sentido más propio la catequesis es la instrucción diligente que acompaña al *catecumenado* (v. esta pal.) desde los primeros siglos en sus diversos esta-

dios. Había una catequesis ***introductiva***, que se exponía a los aspirantes antes de que fueran admitidos al verdadero catecumenado; tenemos de ella un interesante ejemplo en el *De catechizandis rudibus* de S. Agustín, que trata no sólo de la materia, sino también del método de enseñar las verdades religiosas.

Tras de esta preparación inicial, el aspirante era admitido al catecumenado, primero entre los *oyentes* y después entre los *competentes*. La catequesis seguía ampliándose y profundizando hasta llegar a la doctrina de los grandes misterios y de los Sacramentos. El documento más completo y precioso a este propósito son las *24 catequesis de S. Cirilo de Jerusalén*, en que se distingue una introducción *(procatequesis)*, después 18 catequesis para los bautizandos (φωτιζόμενοι = iluminandos), que tratan del pecado, de la penitencia, del Bautismo, de la fe, y desarrollan en estilo popular una explicación de los artículos del «Credo»; finalmente, 5 catequesis mistagógicas o sacramentales para los ya bautizados (νεοφώτιστοι = = neoiluminados). De la antigua catequesis nacerá más tarde el *Catecismo*, compendio de la doctrina cristiana adaptada a los niños y a los adultos.

La ciencia y el arte de la catequesis constituyen la *Catequética*, que ha tenido en estos últimos tiempos un gran desarrollo en armonía con el progreso de la Pedagogía.

BIBL. — J. MAYER, *Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten 6. Jahrh.*, Kempten, 1868; L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, París, 1920; HEGAR, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*, París, 1900; G. NOSENGO, *L'attivismo nell'insegnamento religioso*, Milán, 1937; C. ROSA, *Manuale di pedagogia catechistica*, Turín, 1939; EC, vol. III, col. 1094 ss. * D. LLORENTE, *Pedagogía catequística*, Valladolid, 1948.

P. P.

**CATOLICIDAD (de la Iglesia)** (gr. καθολική = general, universal): Es la tercera nota o propiedad que el Símbolo Niceno-Constantinopolitano atribuye a la Iglesia. Esta prerrogativa, como la unidad y la santidad, nace también de la esencia misma de la Iglesia. En efecto, si ella no es más que la humanidad organizada, social y sobrenaturalmente en Cristo, por su naturaleza ha de abrazar a todos los individuos de la estirpe humana y ha de ser por lo tanto universal. El conjunto de la doctrina evangélica y la simpatía manifestada a los gentiles preludiaban el mensaje universal que Jesús confió a su Apóstoles en el momento de dejar la tierra: «Euntes docete omnes gentes» (Mt. 28, 19); durante su ministerio había dicho que el reino de Dios se comparaba a un grano de mostaza, que creció hasta transformarse en un árbol frondoso, que extendía sus ramas sobre toda la tierra y a una red que, echada en el mar, coge en sus mallas toda clase de peces. La Iglesia es católica de derecho y de hecho. *De derecho*, porque es como un germen destinado a fermentar toda la masa humana, penetrando todos los aspectos intelectuales y morales, religiosos y civiles. *De hecho*, porque desde el principio, con la especial asistencia de Dios, se estableció en todos los pueblos, abriendo brecha en todas las barreras, superando todas las persecuciones,

triunfando sobre todos sus enemigos. El hecho de esta ubicuidad victoriosa de la Iglesia impresionó a todo el mundo desde el milagro de Pentecostés; desde el siglo II, cuando los Padres para expresar su universalidad acuñaron el nuevo epíteto de «católica»; desde Tertuliano, que, al iniciarse el s. III, podía exclamar con orgullo: «hesterni sumus et replevimus omnia».

BIBL. — STO. TOMÁS, *In Symbolum Apostolorum expositio*, aa. 7-8; MONSABRÉ, *Exposición del dogma católico*, conf. 54; *Catholicité*, artículos de P. BATIFFOL, J. D. LABRUNIE, J. T. DELOS, E. D. ALLO, J. SCHMIDLIN, A. D. SERTILLANGES, en el número especial de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, octubre 1928; H. GIORDANI, *Cattolicità*, Brescia, 1937; G. RICCIOTTI, *Il cattolicesimo*, Florencia, 1939; G. SIRI, *La Chiesa*, Roma, 1944; M. JUGIE, «*Cattolicità*», en EC (con importantes observaciones). * ALONSO BÁRCENA, *Las notas de la Iglesia en la Apologética comtemporánea*, Granada, 1944; GRANERO, *Credo, III, La Santa Iglesia*, Cádiz, 1943.

A. P.

**CAUSA-CAUSALIDAD:** Se define la causa en la Filosofía aristotélico-tomista: «principio que infunde por sí mismo el ser en otro». Es, pues, una fuerza realizadora.

Se distinguen: 1) causa *eficiente*, en que se verifica plenamente la definición dada; 2) causa *final* («id propter quod»), que es el motivo de la acción eficiente; 3) causa *formal* («id per quod»), que se une a la materia para determinarla específicamente en la línea *sustancial* (p. ej., el alma, forma sustancial del cuerpo) o en la línea *accidental* (p. ej., la forma de la estatua); 4) causa *material* («id ex quo»), que concurre intrínsecamente junto con la forma a la constitución de un cuerpo determinado. La causa *ejemplar* («id secundum quod») se reduce a una causa formal extrínseca. El juego de las causas es evidente en el mundo; pero el fenomenista inglés David Hume negó la causalidad; Kant la redujo a una categoría subjetiva del espíritu. Para la Filosofía cristiana el principio de causalidad («todo efecto tiene su causa»); 1.°, tiene valor ontológico, es decir, existe realmente en las cosas; 2.°, es tan evidente que se resuelve fácilmente en los primeros principios de nuestra mente (princ. de identidad y de contradicción). Dado un ente que tenga caracteres de efecto (participado, contingente), el entendimiento ve allí implícita la exigencia de una causa. Toda nuestra Teodicea descansa sobre el principio de causalidad.

Otras divisiones: a) causa *principal*, que influye por sí misma en el efecto; b) causa *instrumental*, que influye dependiente de la causa principal; c) *unívoca*, que produce un efecto igual a sí misma (un caballo engendra otro caballo); d) *equívoca*, que produce un efecto diverso de sí misma (el sol causa de la planta); e) *analógica*, que produce un efecto semejante de alguna manera a sí (v. *Analogía*).

BIBL. — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, París, 1930, p. 179 ss.; C. FABRO, *La difesa critica del principio di causalità*, en «Riv. di Filosofia neo-scolastica», 1936; P. PARENTE, *Rapporto tra partecipazione e causalità in S. Tommaso*, en «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae», Romae, 1941; EC, vol. III, col. 1183 ss.

P. P.

**CAUSALIDAD (de los Sacramentos, Hecho):** La Revelación afirma por una parte que los Sa-

cramentos producen la gracia, por otra parte determina los límites y condiciones de tal causalidad. En efecto, los Sacramentos se presentan tanto en la Escritura como en la tradición: 1.°, como *instrumentos en las manos de Dios* para la infusión de la gracia, como el pincel en manos de Velázquez fué el medio para pintar su Cristo: Dios Padre, como explica S. Pablo, nos ha salvado por medio del «lavacrum regenerationis» (Tit. 3, 5); el Espíritu Santo, según la doctrina de S. Efrén († 373), penetra en las aguas de la sagrada fuente para elevarlas a purificar las almas (*Adv. scrutatores,* sermo 40); 2.°, como *instrumentos que producen su efecto inmediatamente,* es decir, por la simple posición del rito, independientemente de los méritos del ministro y del sujeto («*ex opere operato*», v. e. p.): afirma S. Lucas que los fieles recibían el Espíritu Santo por sola la imposición de las manos de los Apóstoles (Hechos 8, 17; 6), mientras que S. Pablo exhorta a Timoteo (2 Tim. 1, 6) a hacer revivir la gracia que le fué comunicada por el mismo rito. Los Padres del s. IV y V comparan el Bautismo al seno materno «illa unda salutaris vobis et sepulcrum et mater effecta est» (Cirilo de Jer., *Catech. Mystag.,* 2, 4), de donde resulta que en su concepción los Sacramentos están dotados de una eficacia verdadera e inmediata, como es verdadera e inmediata la causalidad de la madre en la generación de la prole. A estos testimonios, que enuncian la eficiencia objetiva del rito sensible, son paralelos otros muchos que excluyen la dependencia de tal eficacia de los méritos del ministro y del sujeto; se han hecho clásicas las palabras de S. Agustín pronunciadas con ocasión de la controversia donatista (v. *Donatismo),* que son la síntesis de la tradición: «el Bautismo no vale por los méritos de quien lo administra ni siquiera de quien los recibe, sino por su propia santidad y eficacia comunicada por Aquel que lo instituyó» (*Contra Cresconium,* 4, 19). Añádese a esto la práctica constante de reconocer como válido el Bautismo de los herejes y la costumbre, de origen apostólico, de bautizar a los niños antes del uso de la razón; 3.°, como *instrumentos que suponen en el sujeto disposiciones morales determinadas,* como prerequisitos absolutamente necesarios, para que los Sacramentos puedan producir en el alma su efecto. Lo mismo que el artista no puede moldear el hierro dándole la forma artística si no lo ablanda con el fuego, así Dios no puede introducir con el Sacramento en el hombre la gracia, o sea sus rasgos divinos, si el alma no se hace flexible por el fuego del arrepentimiento y del amor. De la exhortación de S. Pedro dirigida a los primeros convertidos: «Haced penitencia y bautícese cada uno de vosotros para obtener la remisión de los pecados» (Hechos 2, 38-41) a las fervorosas palabras con que los Padres exhortaban a los catecúmenos y a los penitentes, las fuentes de la Revelación inculcan la necesidad de la fe y del arrepentimiento e indican su función dispositiva en relación con la justificación producida por los sagrados ritos.

Basada en estos seguros testimonios, la Iglesia definió contra

los protestantes que los Sacramentos son verdaderos instrumentos en las manos de Dios, que por la objetiva posición del rito («ex opere operato»), producen la gracia en aquellos que no les ponen obstáculo (*non ponentibus obicem*, v. esta pal.), DB, 799, 849, 951.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 62, con los comentarios de CAYETANO, GONET, BILLUART, GOTTI, etc.; J. BUCCERONI, *Commentarius de sacramentorum causalitate*, París, 1884; E. HUGON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, París, 1924; G. MATTIUSSI, *De Sacramentis*, Roma, 1925; F. DIEKAMP-A. HOFFMANN, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Roma, 1934, v. 4, pp. 34-41; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*[a], Roma, 1951, pp. 33-38. * ITURRIOZ, *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos*, Madrid, 1951.

A. P.

**CAUSALIDAD (de los Sacramentos, Modo):** La fe enseña que los Sacramentos son verdaderas causas instrumentales que producen «*ex opere operato*» (v. e. p.) la gracia, pero deja libre la discusión sobre la naturaleza íntima de tal causalidad. Los teólogos en el curso de siete siglos han pronunciado muchas sentencias, que con una gama variadísima de detalles suben del minimismo nominalista al realismo de Sto. Tomás.

Guillermo de Auxerre seguido de los Occamistas afirmó que los Sacramentos son causa de la gracia porque, por una especie de armonía preestablecida, al rito puesto externamente por el ministro corresponde siempre la íntima acción de Dios, que infunde la gracia. Es éste una especie de ocasionalismo sacramental que despoja a los Sacramentos de la dignidad de verdaderas causas eficientes. Fué totalmente abandonado después del Concilio de Trento.

El Cardenal Lugo, con muchos Jesuítas y Escotistas, defiende que los Sacramentos como ritos dignificados por la sangre de Cristo mueven moralmente a Dios a comunicar la gracia. Ésta es la conocida teoría de la causalidad moral, tan brillantemente sostenida en el siglo pasado por el Cardenal Franzelin, que hoy, sin embargo, miran con indiferencia la mayor parte de los teólogos, porque, aun prescindiendo de la dificultad de concebir la dignificación de un rito por parte de Cristo sin influir directa y realmente en él, parece que muda los Sacramentos del orden de la causalidad eficiente al de la causalidad final, así como tampoco parece salvar perfectamente la razón de causa instrumental.

El Cardenal Billot, con algunos discípulos (Van Noort, Manzoni), defiende que los Sacramentos son causas eficientes intencionales. Pero, según los principios de aquella filosofía que tan en el alma llevaba el eminente teólogo, la causalidad intencional, propia del *signo*, es de *índole formal:* por lo tanto, no parece lógico afirmar que los Sacramentos son *causas eficientes* y *formales* de la gracia.

Capreolo, con algunos antiguos intérpretes de Sto. Tomás, sostiene que los Sacramentos son verdaderos instrumentos físicos, que bajo el influjo de Dios producen en el alma no la gracia santificante (que ya estaba *creada* y, por lo tanto, es solamente producible por Dios), sino una especie de «*ornatus*» o disposición exigitiva de la gracia. Aparte de sus muchas incongruencias, este sistema parece chocar con los datos de la Revela-

ción, que presenta constantemente los Sacramentos no como disposiciones a la gracia, sino como verdaderas causas de la misma gracia.

Sto. Tomás enseña que los Sacramentos son causas instrumentales que bajo la moción del agente principal, es decir, de Dios, llegan con un influjo real y misterioso a producir la misma gracia santificante (causalidad *físico-perfectiva).* Esta doctrina, que no hace más que traducir al lenguaje filosófico las terminantes expresiones de la Escritura y de los Padres, armoniza con otras muchas partes del sistema teológico construído por el Doctor Angélico y ha logrado siempre la aceptación de los más ilustres teólogos.

BIBL. — STO. TOMÁS, v. pal. precedente; A. VAN HOVE, *Doctrina G. Altissiodorensis de caus. sacr.*, en «Divus Thomas» (1930), 305-324; J. B. FRANZELIN, *De Sacramentis*, Roma, 1911, p. 103-125; L. BILLOT, *De Sacramentis*, Roma, 1931, I, p. 102-141; M. GIERENS, *De causalitate sacramentorum textus principaliorum scholasticorum*, Roma, 1935; F. X. MARQUART, *De la causalité du signe*, en «Revue Thomiste», 1937, 40 ss.; A. MALTA, *De causalitate intentionali sacr. animadversiones quaedam*, en «Angelicum», 1938, 337, 366; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*[3], Roma, 1951, pp. 38-54. • S. *Th.* S., IV, *De Sacramentis*, Madrid, 1951.

A. P.

**CAYETANO:** Tomás de Vío, teólogo y cardenal dominico, n. en Gaeta (de donde su nombre de Gaetano o Cayetano) el 2 febrero 1468; m. en Roma el 10 oct. 1533. Después de varios años de magisterio en Padua, Pavía y Roma fué elevado a los más altos cargos de su Orden: Procurador General (1501) y Maestro General (1508). Creado cardenal en 1517 participó con profundo conocimiento en la atormentada vida eclesiástica de su tiempo: Legado de la Santa Sede en Augsburgo (1517), en la Dieta de Francfort (1518), redactor de la Bula *«Exsurge Domine»* contra Lutero (1520), Legado en Hungría en 1523-24 y testigo presencial del Saco de Roma (1527).

Trabajador incansable, escribió numerosas obras de Filosofía y de Teología (sus opúsculos dogmático-morales, de gran importancia histórica y especulativa, son casi 80) y de exégesis, pero su fama más duradera está ligada a su clásico *comentario de la Suma Teológica de Sto. Tomás,* compuesto de 1507 a 1520, cuya edición más importante es la Leonina (vols. 1-13), comenzada en Roma en 1882.

Dotado de gran ingenio, dejó en este gran comentario impresas las huellas de su extraordinaria personalidad, separándose en algunos puntos del pensamiento del Aquinate, de quien por lo demás pregona constantemente la armonía interna y su latente virtualidad.

BIBL. — P. MANDONNET, *Cajétan*, en DTC; I. MOREGA, *Cajetani vita operumque brevis descriptio*, prólogo a la nueva ed. de la obra *Commentaria in Porphyrii Isagogen*, Roma, 1934; U. DEGL'INNOCENTI, *«De Vio Tommaso»*, en EC.

A. P.

**CELIBATO** (lat. «Caelibatus» = estado del que no ha contraído matrimonio)! El ejemplo y la doctrina de Jesucristo, Hijo de Virgen y espejo de pureza incontaminada, lo mismo que el de los Apóstoles, que, siguiendo a Jesús, abandonaron sus familias, ejerció una poderosa fascinación sobre las primeras generaciones cristianas; de aquí la alta estima en que

la Iglesia naciente tuvo a la virginidad, estima que no podía menos de ejercer un poderoso influjo en la selección de las personas destinadas al culto. A principios del s. III, Tertuliano y Orígenes hablan de gran número de clérigos continentes, y a principios del IV, Eusebio de Cesarea da de ello la razón íntima: «Es conveniente que quien se ha dedicado al ministerio divino se abstenga del uso del matrimonio, a fin de que, libre de toda solicitud terrena, pueda atender mejor a la predicación» (*Dem. Evang*, l. 1, c. 9; PG., 22, 81). Tales testimonios prueban la costumbre ampliamente difundida del celibato clerical, pero ningún documento de los primeros siglos habla de una ley establecida, antes el Concilio Niceno para la Iglesia Oriental tolera en el sacerdote y en el diácono el uso del legítimo matrimonio. Ésta fué la norma constante del Oriente hasta nuestros días. En cambio, en Occidente se determinó bien pronto una tendencia más rigurosa, y así el año 306, en el Conc. de Elvira, en España, se pudo promulgar un canon del tenor siguiente: «Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconis vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a coniugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit ab honore clericatus exterminabitur» (C. Kirch, *Enchiridion Historiae ecclesiasticae*, 399). Ésta es la primera ley celibataria que abrió el camino que había de seguir después constantemente la Iglesia latina. La alta conveniencia de esta ley la expone magistralmente J. de Maistre en su clásica obra *El Papa*, l. 3, c. 3, y sobre todo Pío XI en su Enc. «*Ad catholici sacerdotii*», de 1935, que ve en la castidad sacerdotal la más hermosa joya del clero católico.

BIBL. — F. A. ZACCARIA, *Storia polemica del celibato*, Roma, 1774; D. CARACCIOLO DI TORCHIAROLO, *Il celibato ecclesiastico, studio storico teologico*, Roma, 1912; T. VEOGIAN, *Il celibato ecclesiastico*², Vicenza, 1914; B. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, I; E. VACANDARD, «*Célibat*», en DTC; M. SCADUTO, «*Celibato ecclesiastico*», en EC (con bibl.). * TOWER, *El celibato eclesiástico*, Madrid, 1951.

A. P.

**CENSURA TEOLÓGICA** (lat. «censere» = estimar, valorar, decretar): Es un juicio que califica desfavorablemente una expresión, una opinión o toda una doctrina teológica. Este juicio puede ser *privado*, si lo dan por cuenta propia uno o más teólogos, o *público y oficial*, si ha sido promulgado por la autoridad eclesiástica. La Iglesia tiene derecho a juzgar y reprobar en materia teológica en virtud de su misión de enseñar y de su magisterio infalible en cuestiones de fe y moral, que la obliga a custodiar y defender de toda contaminación directa o indirecta el depósito sagrado de la divina Revelación. El ejercicio de este derecho es antiguo en la Iglesia (cfr. las definiciones de los Concilios, el *índice de libros prohibidos* (v. e. p.), las proposiciones de tantos autores condenadas en el decurso de los siglos). Las fórmulas de censura son muchas con una gradación que va del mínimo al máximo. Pueden agruparse en tres categorías: 1.ª, con relación al *contenido doctrinal* una proposición puede ser censurada

como: a) *herética*, si se opone abiertamente a una verdad de fe, definida como tal por la Iglesia; según su mayor o menor oposición una proposición puede calificarse de próxima a la herejía o de sabor herético; b) *errónea en la fe*, si se opone a una grave conclusión teológica, derivada de una verdad revelada y de un principio de razón; si se opone a una simple sentencia común entre los teólogos se califica la proposición de *temeraria*. 2.º, con relación a un *defecto en la forma* por el cual la proposición es juzgada *equívoca, dudosa, capciosa, sospechosa, malsonante*, etc., aunque bajo el punto de vista doctrinal no contradice a ninguna verdad de fe. 3.º, con relación a los *efectos* que puede producir en determinadas circunstancias de tiempo y de lugar, aunque no sea errónea ni en su contenido ni en su forma. En tal caso la proposición es censurada como *perversa, viciosa, escandalosa, peligrosa, seductora de gentes sencillas*, etc.

Son muy distintas de las censuras teológicas las censuras eclesiásticas (como, p. ej., la excomunión), que son penas medicinales.

BIBL.—S. A. SESSA, *Scrutinium doctrinarum*, etc., Roma, 1709; D. VIVA, *Damnatorum thesium theologica trutina*, Paduae, 1737; A. TANQUEREY, *Synopsis Theol. Dogmaticae*, vol. II, Parisiis, 1926, p. 116 ss.; v. también «*Censures*», en DTC; S. CARTECHINI, *De valore notarum theologicarum*, Roma, 1951. * SALAVERRI, *De valore et censura propositionum in theologia*, Est. Ecl. 23 (1949), 170-188; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *A propósito de la llamada fe eclesiástica*, Misc. Comillas, 1946.

P. P.

**CIENCIA DE CRISTO**: Es el conjunto de los conocimientos que tuvo Cristo como Dios y como Hombre. Como Dios el Verbo tiene común con el Padre y con el Espíritu Santo aquel acto de intelección divina que se identifica con la divina esencia y por el que Dios Uno y Trino se conoce a sí mismo y a todas las cosas posibles y reales (pasadas, presentes y futuras). Esta verdad se apoya sobre la verdadera divinidad y consustancialidad del Verbo encarnado (Conc. de Nicea) y sobre la integridad de su naturaleza divina (Conc. Calcedonense). La niegan los *Monofisitas*, los *Agnoetas* y los *Kenóticos* (cfr. estas pals.).

Esta ciencia divina del Verbo, siendo infinita, no podía ser comunicada formalmente al alma humana tomada por Él, la cual, en cambio, había de tener aquella especie de conocimientos que son posibles a la criatura intelectual, a saber, la visión beatífica, la ciencia infusa y la ciencia adquirida. a) *la visión beatífica* es propia de los bienaventurados y no le podía faltar a Cristo, ni siquiera durante su vida terrena, atendida la unión hipostática, que es mucho más que la visión; b) *la ciencia infusa* es un don de Dios que infunde en el entendimiento las especies inteligibles de las cosas, por las cuales se conoce sin el concurso de los sentidos: esta ciencia acompaña la visión beatífica en los Santos y en los Ángeles, y fué, por tanto, también en Cristo, Cabeza de los Ángeles y Rey de los bienaventurados; c) *la ciencia adquirida* es la que se actúa en todo hombre por medio de la *abstracción* de los fantasmas de la cognición sensitiva: Cristo, Hombre perfecto, debía tener naturalmente también esta ciencia, única en la que podía progresar,

según el Evangelio (Lc. 2, 52). Estas tres ciencias, por tener diverso carácter, pueden estar juntas en la misma alma, y Cristo se sirve unas veces de una y otras de otra. No son superfluas, porque tienen diversa gradación de luminosidad.

La ciencia divina y la multiforme ciencia humana de Cristo excluyen de Él cualquier ignorancia; si Jesús dice (Mc. 13, 32) que no conoce el día del juicio final ha de entenderse esta expresión en el sentido de que Jesús no puede *manifestar* cuándo será aquel día (así los Padres). Cfr. Decreto Santo Oficio, 1918 (DB, 2183-2185).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, qq. 9-12; E. SCHULTE, *Die Entwiklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn, 1914; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, París, 1931, p. 243; Id., *Le décret du Saint-Office touchant la science de l'âme du Christ*, en «Revue Thomiste», 1918; S. SZABÓ, *De scientia beata Christi*, Roma, 1924; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*[4], Roma, 1951; íd., *L'Io di Christo*, Brescia, 1950. • *S. Th. S.*, t. III, Madrid, 1950; XIBERTA, B., *El Yo de Jesucristo*, Barcelona, 1954.

P. P.

**CIENCIA DIVINA**: Ciencia es el conocimiento de las cosas según sus causas. Tal es el conocimiento intelectivo perfecto, y en este sentido se atribuye a Dios.

La divina Revelación exalta la sabiduría de Dios: S. Pablo resume los más antiguos testimonios en aquella exclamación: «¡Oh sublimidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios!» La Iglesia ha definido (Conc. Vatic., ses. 3, c. 1; DB, 1782) que Dios está dotado de un entendimiento infinito. El concepto de la *omnisciencia* divina es familiar en toda la Tradición. Razones: a) la intelectualidad es la perfección más alta de la criatura humana y angélica: ahora bien, las perfecciones creadas deben hallarse en Dios de un modo eminente (v. *Analogía*); b) el orden y la finalidad del cosmos revelan una Causa inteligente; c) la intelectualidad y, por tanto, la ciencia son propiedades connaturales de todo ser espiritual: conocer significa recibir en sí intencionalmente las formas de las cosas externas sin alterar o perder la forma propia; esto es posible solamente al espíritu, que, quedando idéntico a sí mismo, es capaz, como dice Aristóteles, de hacerse todas las cosas, conociéndolas. Siendo Dios sumamente espiritual, es inteligente de un modo supremo; más aún, por razón de su *simplicidad* (v. esta pal.), su entendimiento y su conocimiento se identifican con su ciencia: Dios es el mismo conocimiento, y por lo mismo su ciencia es perfectísima, infinita como su naturaleza. Dios conoce en primer lugar a sí mismo *(objeto primario)*, y después a todas las criaturas presentes, pasadas y futuras posibles y reales. Distinguen los Escolásticos: *scientia visionis*, ciencia de visión, para las cosas reales; *scientia simplicis intelligentiae*, ciencia de simple inteligencia, para las cosas posibles. Los Molinistas añaden la *ciencia media* (v. *Molinismo* y *Presciencia)*.

Discuten los teólogos acerca del *modo* de conocer a las criaturas: la opinión más aceptada es la que sostiene la cognición *mediata:* Dios, conociendo su esencia, conoce en ella todas las cosas reales y posibles, que son imitaciones actuadas o actuables de la esen-

cia divina. Si Dios conociese las cosas directamente, fuera de sí mismo, entonces las cosas actuarían en cierto modo el entendimiento divino, lo cual repugna. Conociendo todo con un acto simplicísimo, que se identifica con su esencia, Dios no razona como nosotros, pasando de una noción a otra, sino que intuye y abarca en un solo intuito toda la inteligibilidad de su naturaleza y de todo ser creado o creable.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 14; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, París, 1928, p. 395; A. D. SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1926, I, p. 210 ss.; D. RUIZ, *De Scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, París, 1929; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*[3], Roma, 1949, p. 126 ss. * *S. Th. S.* t. II, Madrid, 1951.

P. P.

**CIPRIANO** (San): Insigne mártir y Padre de la Iglesia, n. en África a principios del s. III; m. decapitado por la fe el día 14 de septiembre 258. Convertido por el presbítero Ceciliano, recibió el Bautismo y poco después el sacerdocio; en 248 o 249 fué consagrado Obispo de Cartago, que gobernó con grande energía y fortaleza de ánimo en medio de persecuciones externas (Decio, Galo, Valeriano) y controversias internas (lapsos, bautismo de los herejes).

Escritor limpio y elegante, en sus once opúsculos de índole dogmático-moral y en sus 81 cartas, interesantes para la historia de la Iglesia y de las controversias doctrinales, aporta preciosos testimonios para toda la Teología. Es célebre su *De Catholicae Ecclesiae unitate,* en cuya primitiva redacción atestigua la fe común en la *Cathedra Petri* como centro de la *unitas sacerdotalis* (es decir, episcopal-jerárquica); sin embargo, las circunstancias y la falta de lógica, a que también se ven sujetos no rara vez los espíritus mejores, hizo atenuar a San Cipriano, en una segunda edición, su feliz y abierta profesión de la romanidad de la Iglesia. Si hubo algo de humano, como expresa S. Agustín, en la conducta del Obispo de Cartago para con el Obispo de Roma, «falce martyrii purgatum est».

BIBL. — A. D'ALÈS, *La Théologie de Saint Cyprien*, París, 1922; R. POSCHMANN, *Ecclesia principalis*, Breslavia, 1933; M. PELLEGRINO, «*Cipriano, Santo*», en EC.

A. P.

**CIRCUMINSESIÓN** (gr. περιχώρησις): Es la mutua inmanencia de las Tres Personas divinas, ninguna de las cuales puede estar sin las demás: en el Padre está el Hijo, y viceversa; en el Espíritu Santo están el Padre y el Hijo, y viceversa. La razón de la Circuminsesión es la unidad numérica de la esencia divina común a las Tres Personas. Es ésta una verdad de fe (cfr., Conc. Florentino, DB, 704). El mismo Cristo reveló en el Evangelio (Jo. 10, 38 y 17, 21) que el Padre estaba en Él y Él en el Padre. La Tradición habla de ella constantemente, aunque hay cierta diferencia de concepción entre los orientales y los occidentales. Éstos conciben a la Trinidad más bien en sentido *estático* (cada Persona se asienta en la Otra, *sessio*); en cambio, los griegos la conciben en sentido *dinámico,* como un círculo vital en que la vida divina fluye de una Persona a otra (χώρησις de χωρέω = ir, ir y volver).

El diagrama trinitario de los latinos es:

Padre
Hijo > Espíritu Santo.

El de los griegos:

Padre → Hijo → Espíritu Santo.

No hay diferencia sustancial entre ambas concepciones.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 42, a. 5; M. JUGIE, *De Processione Spiritus Sancti*, «Lateranum», 1938; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930, p. 354. * S. Th. S., t. II, Madrid, 1951.

P. P.

**CIRCUNCISIÓN** (lat. «circumcidere»: cortar alrededor): Es el rito hebreo que consistía en el corte de la membrana del prepucio en los varones. Muchos pueblos de la antigüedad la practicaron ya antes de Israel (p. ej. Egipto), pero cuando Dios prescribió en el A. T. esta práctica a Abraham y sus descendientes hizo de ella una señal del pacto religioso, que ligaba con Él al Patriarca y a sus descendientes, herederos de la promesa.

La solemnidad y la precisión de la relación (Gén. 17) manifiestan la importancia de la ceremonia. Dios se aparece a Abraham de 90 años, le revela su nombre — el Omnipotente — y cambia el nombre al Patriarca — de Abram en Abraham — y a su mujer — de Sarai en Sara —, para indicar que va a comenzar para ellos una nueva vida. Después de haber pedido al Patriarca su entrega a una vida perfecta y su adhesión a Él, Dios establece un pacto con Abraham y sus descendientes, por el cual Abraham se obliga a ofrecer a Dios un culto exclusivo, a ser fiel en su servicio y a llevar en su carne la señal del pacto: la Circuncisión, en tanto que Dios se compromete a proteger al Patriarca, a darle una numerosa descendencia, a reservarle la *bendición mesiánica* (v. *Mesías*) y a darle en posesión la tierra de Canaán (Palestina). De esta manera Abraham se convierte en el amigo de Dios. Esta amistad tiende a restablecer la comunicación del hombre con Dios, rota por la culpa de Adán, es una vuelta a la gracia que importa la remisión del pecado original. La Circuncisión tuvo, pues, en la antigua economía de la religión un efecto análogo al del Bautismo en la economía restaurada por Cristo.

La eficacia no se debía al rito en cuanto a su acción material, sino en cuanto a su función simbólica; por eso ya en la antigua ley se insistía en la «Circuncisión del corazón», es decir, en la pureza de intención y en la docilidad a la voluntad de Dios (Deut. 10, 16; 30, 6). La Circuncisión se practicaba inmediatamente después del nacimiento del niño — usualmente a los ocho días —, y en esta circunstancia se le imponía también el nombre (Lc. 2, 21).

Para que un hebreo pudiese participar de la bendición y de las promesas hechas a Abraham no bastaba la descendencia carnal del Patriarca, sino que era necesaria la Circuncisión con sus correspondientes obligaciones morales.

BIBL. — DBV, II, 772-781, DTC, II, 2, 1519-27; EC, III, 1701-7; F. X. KORTLEITNER, *Archaeol. Bibl.*[2], Oeniponte, 1917, pp. 394-401; E. KALT, *Archeol. bibl.*, Turín, 1942, pp. 50-51; A. VACCARI, *De vi circumcisionis in V. Foedere*, en «Verbum Domini», 2

(1922), pp. 1418; J. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, t. I, Barcelona, 1949.

S. G.

**CIRILO DE ALEJANDRÍA** (San): Doctor de la Iglesia n. ca. 370; m. el 27 junio 444. Sobrino de Teófilo, Patriarca alejandrino, le sucedió en la Sede Patriarcal en 412, mostrando desde el principio de su patriarcado gran celo en la lucha contra los herejes. En la que mantuvo contra Nestorio (v. *Nestorianismo*), fuera de algún exceso debido a su carácter vivo, recogió los puntos esenciales de la doctrina cristológica y los defendió con firme constancia hasta su plena victoria (Conc. de Éfeso: 431). A partir de esta fecha, como hombre recto y verdaderamente solícito del bien de la Iglesia, se dió a corregir aquellos errores prácticos en que durante su larga vida y extenuante lucha por la verdad había incurrido. A pesar de una denigración secular, ha pasado a la historia como el defensor invicto de la maternidad divina de María y el vindicador glorioso de la unidad ontológica de Cristo.

San Cirilo A. es el más fecundo entre los Padres orientales, después de S. Juan Crisóstomo. Entre sus obras, editadas por Migne en 10 vols. (PG., 68-77), son notables los *13 opúsculos sobre el misterio de la Encarnación*, el amplio tratado apologético *Contra Iulianum imperatorem*, varios *tratados sobre la Santísima Trinidad*, extensos *comentarios bíblicos*, numerosas *cartas dogmáticas y homilías*.

En estos escritos, S. Cirilo estudió a fondo, además de la unión hipostática, los misterios de la Trinidad (él fué el mayor defensor del *Filioque*), de la gracia y de la Eucaristía.

BIBL. — J. MAHÉ, *Cyrille*, en DTC; M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, París, 1912; U. MANNUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, Roma, 1947, pp. 144-55; H. DU MANOIR DE JONAYE, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, París, 1944; M. JUGIE, *Cirillo d'Alessandria*, en EC; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951.

A. P.

**CIRILO DE JERUSALÉN** (San): Doctor de la Iglesia, n. en Jerusalén ca. 313; m. ibíd. 387. Sucedió a S. Máximo en la Sede Patriarcal de la Ciudad Santa en 348. Después de fluctuar largo tiempo entre los partidos antinicenos, S. Cirilo se declaró, en el Concilio Ecuménico de Constantinopla (381), definitivamente a favor de la ortodoxia, aceptando el término ὁμοούσιος.

Su fama de Doctor de la Iglesia (confirmada por León XIII en 1882) está vinculada a las célebres 24 *Catequesis* (PG., 33, 331-1128) en que desarrolla toda la teología dogmática; son especialmente importantes las cinco últimas relativas a los Sacramentos, llamadas por esta razón mistagógicas (que hoy tratan de atribuir a su sucesor Juan de Jerusalén: 387-417).

BIBL. — X. LE BACHELET, *Cyrille de Jérusalem*, en DTC; C. LEBON, *La position de St. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*, en «Revue d'histoire ecclésiastique», 20 (1924), pp. 181-210; 357-86 (fundamental para conocer la ortodoxia trinitaria de S. C. de J.); M. JUGIE, «*Cirillo di Gerusalemme*», en EC.

A. P.

**CISMA** (gr. σχίσμα = separación, división): Es el delito de quien se separa de la Iglesia católica para formar una secta particu-

lar so pretexto de que aquélla yerra o aprueba desórdenes o abusos. El cisma se distingue formalmente de la herejía porque ésta deshace el *vínculo dogmático* profesando el error, en tanto que aquél rompe el *vínculo social* negando la obediencia a los legítimos Pastores. Sin embargo, el cisma viene a caer fatalmente en la herejía, al negar la autoridad y la infalibilidad de la Iglesia. En todo tiempo hubo en la Iglesia espíritus ligeros y soberbios que se revelaron contra las autoridades legítimas, haciéndose autónomos. Los cismas principales que registra la historia fueron los de los Novacianos en el s. III y los de los Donatistas en los s. IV y V. Pero el más doloroso fué el iniciado por Focio (s. IX) y consumado por Miguel Cerulario (s. XI), el cisma greco-ruso, que todavía tiene alejadas del seno de la verdadera Iglesia a tantas cristiandades, insignes un día por el gran número de Santos y Doctores que en ellas florecieron.

Los cismáticos son miembros separados del cuerpo de la Iglesia, como ramas secas. Si están de mala fe no se pueden salvar, porque, como decía S. Agustín, «foris ab Ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo caritatis, aeterno supplicio punieris, etiamsi pro Christi nomine vivus incendiaris» *(Ep., 173 ad Donatum)*.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 39; P. BATIFFOL, *Le catholicisme de Saint Augustin*, París, 1929; M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum orientalium*, París, 1927, t. I; Id., *Le Scisme Byzantin*, París, 1942; V. CARBONE, «*Scisma*», en EC. • GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia católica*, t. II, Madrid, 1953.

A. P.

**CLEMENTE AL.**: v. *Esquema de Hist. de la Teol.* (p. 371).

**CLEMENTE ROM.**: v. *Esquema de Hist. de la Teol.* (p. 371).

**CLÉRIGO**: v. *Jerarquía, Clero.*

**CLERO** (gr. κλῆρος = suerte, parte, «quasi in sortem domini vocati»): Es el conjunto de todas las personas dedicadas al culto divino desde el Sumo Pontífice hasta el último clérigo. Se entra a formar parte del clero con una ceremonia sagrada llamada *tonsura* (v. esta pal.). Los miembros del clero (divididos en clérigos *mayores*, si han recibido las órdenes mayores, del subdiaconado para arriba, y en clérigos *menores*, si han recibido solamente las órdenes menores o la tonsura) tienen derecho a ejercitar el poder de orden y jurisdicción inherente al grado que ocupan en la doble *jerarquía* (v. esta pal.), a recibir beneficios, oficios o pensiones eclesiásticas, al respeto y reverencia de los laicos; gozan, además, de los cuatro privilegios (del canon, del foro, de inmunidad personal, de competencia: v. *Tonsura*), pero se hallan ligados con graves obligaciones *positivas:* mayor santidad que los laicos, muchas prácticas de piedad y sobre todo el rezo de las horas canónicas (breviario u oficio divino), cultivo de las ciencias sagradas, obediencia canónica al propio Obispo, castidad (v. *Celibato*), vestir el hábito eclesiástico y llevar abierta la tonsura; y *negativas:* abstenerse de todo lo que desdice de su dignidad y de su carácter, como la vida militar, la caza clamorosa, la profesión de médico, de abogado, de administrador, frecuentar mer-

cados, etc. Estas normas las ha sancionado la Iglesia en el CIC, can. 108-144, recogiéndolas de su experiencia dos veces milenaria. Si es cierto que algunos miembros del clero, violando los sagrados vínculos impuestos por la Iglesia, no hicieron honor a la clase a que pertenecían, todos los que serenamente estudian la historia de la humanidad se ven obligados a admitir que el orden sacerdotal en conjunto ha sido la buena levadura que ha fermentado en todos los tiempos la masa del pueblo cristiano, dando además figuras ilustres en todos los ramos del saber y de la actividad humana.

BIBL. — S. GOYENECHE, *Iuris Canonici Summa Principia*, Roma, 1935, I, pp. 147-170; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Roma, 1941, I, n. 259-274; V. DEL GIUDICE, *Istituzioni di Diritto Canonico*, Milán, 1936, § 57; B. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, I, pássim; P. CIPROTTI, «*Clero, Chierici*», en EC. * F.-REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, 2 vols., Santander, 1949.

A. P.

**COMPANACIÓN**: v. *Transustanciación.*

**COMPETENTES**: v. *Catecúmeno.*

**COMPRENSORES**: Son los bienaventurados que gozan de la *visión beatífica* (v. esta pal.), es decir, de la intuición inmediata de la divina esencia. Se emplea el término *comprensor* para indicar al que ha llegado a la patria celestial y ha alcanzado su fin último, la posesión de Dios, para distinguirlo de quien es aún peregrino sobre la tierra *(viador)*. Sin embargo, el sentido de comprensor no es que el bienaventurado comprende a Dios apurando toda su inteligibilidad. Sólo Dios se comprende a sí mismo: los bienaventurados lo ven a través de la luz de la gloria más o menos intensamente, pero nunca con perfección. Los teólogos dicen que el bienaventurado ve a Dios «*totum sed non totaliter*»: pero subjetivamente cada uno es plenamente feliz, porque ve a Dios cuanto puede.

BIBL. — V. *Visión Beatífica.*

P. P.

**COMUNICACIÓN (de idiomas)** (gr. ἰδίωμα = propiedad): Es la mutua atribución de las propiedades de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en Cristo. Es legítima en virtud de la unión hipostática, por la cual Cristo es una sola Persona y un solo sujeto de atribución, que posee como propias las dos naturalezas con sus correspondientes propiedades. Los Nestorianos (v. *Nestorianismo)*, que ponían en Cristo dos sujetos distintos, el Hombre y el Verbo, negaban la comunicación de idiomas; los Monofisitas (v. *Monofisismo)*, que confundían en una las dos naturalezas, exageraban el cambio de atributos hasta borrar la línea de distinción entre lo humano y lo divino en Cristo. La Iglesia ha condenado ambos errores declarando legítima aquella comunicación cuya base es la unidad personal de Jesucristo (Conc. de Efeso); y manteniendo firme la distinción de las dos naturalezas y de sus respectivas propiedades (Conc. Calcedonense). A la luz de estas dos definiciones el sentido justo de la comunicación de idiomas se reduce a lo siguiente: la mutua atribución de las propiedades de las dos natura-

lezas no se hace directamente, sino a través y en virtud de la *persona única*, que es el Verbo encarnado, verdadero Dios y verdadero Hombre. Por lo tanto, se puede decir de Cristo: Dios es Hombre, Cristo Hombre es Dios, el inmortal es mortal (porque es la misma persona del Verbo, a quien se atribuye lo que es propio de cada una de las dos naturalezas). Pero no se puede decir la divinidad es la humanidad (porque aquí la atribución se haría entre las dos naturalezas directamente, sin relación con la Persona); por lo regular la predicación de los atributos se hace en términos concretos. Hay que evitar los términos abstractos y las reduplicaciones como ésta: Cristo en cuanto Dios es pasible (proposición herética).

Por razón de esta comunicación canta la Iglesia, en el Credo, que el Hijo Unigénito del Padre se hizo hombre, padeció y murió por nosotros y fué sepultado.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 16; P. PARENTE, *De Verbo incarnato*, Turín, 1951, y otros tratados semejantes; A. MICHEL, «*Idiomes (communication des)*», en DTC. * J. MUNCUNILL, *Tractatus de Verbi divini incarnatione*, Madrid, 1905; *S. Th.* S., t. III, Madrid, 1950.

P. P.

**COMUNIÓN** (eucarística) (lat. «cum» = con, «unio» = unión: o sea, unión con otro): Es la participación del banquete sacrifical, en que el fiel se alimenta del cuerpo y de la sangre de Cristo.

Los efectos de esta participación son la unión individual y social de los fieles con Cristo en orden a la glorificación del alma y del cuerpo.

La *unión individual* («incorporatio») la afirma Jesucristo de una manera sublime en el discurso de la promesa: los dos misterios de la vida trinitaria, la mutua inmanencia del Padre en el Hijo y la procesión del Hijo del Padre, se repiten en cierto modo en las relaciones de Cristo con el fiel: «Quien come mi carne y bebe mi sangre, en mí mora y yo en él... como el Padre que tiene vida propia me ha enviado y yo vivo con el Padre, así quien me come vivirá por mí» (Jo. 6, 55-57).

La *unión social* («concorporatio») se nos revela en un clásico texto paulino: «Todos nosotros, aunque muchos, formamos un solo pan, un solo cuerpo; porque participamos del Pan unificador de la Eucaristía» (I Cor. 10, 7), a quien hace eco S. Agustín: «O Sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis» (*In Jo.*, tr. 26, n. 13; PL., 35, 1612).

La *resurrección gloriosa* («ius ad gloriam») la promete el Señor en el sermón de la Cafarnaum: «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día» (Jo. 6, 54), de donde S. Ignacio Mártir († 107) exalta la Eucaristía dándole el título de «fármaco de la inmortalidad y antídoto contra la muerte» (Eph. 20, 2).

No se puede comprender la *naturaleza íntima* de estos efectos si no se considera dentro de la economía general de los Sacramentos, cuya corona son. La tradición, en efecto, presenta la Eucaristía como el perfeccionamiento y la cumbre «*consummatio*» de todo el orden sobrenatural y como tal debe completar todo el organismo espiritual en su ser (la gracia), en sus facultades (las virtudes), en su activi-

dad (la gracia actual), en sus frutos (las buenas obras). Efectivamente, como se deduce de un nutrido conjunto de argumentos teológicos, la Eucaristía produce la gracia habitual más abundante, aumenta a su grado máximo la caridad, reina de todas las virtudes, excita con estímulos frecuentes de la gracia actual el fervor, de donde emanan, como natural consecuencia, más numerosas y perfectas las obras meritorias para la vida eterna. Ahora bien, tales efectos constituyen, como es fácil de entender, la plena incorporación a Cristo, la más perfecta unión entre los fieles, el más alto derecho a la glorificación del alma y del cuerpo, por donde los fieles en particular, lo mismo que la Iglesia en general, alcanzan la cumbre de la perfección espiritual, la madurez para la visión beatífica: después de la Eucaristía no queda más que la Gloria.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 79; V. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis, De Eucharistia*, l. 2, pars 2, diss. 3; M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, París, 1941, elucidationes 36-49; G. GASQUE, *L'Eucharistie et le Corps Mystique*, 1925; C. PETROCCIA, *Universae fraternitatis causa*, Montiscadini, 1926; G. TONIOLO, *L'Eucaristia e la società*, Turín, 1922; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 71-72; F. CUTTAZ, *Pain vivant*, París, 1937; P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucaristia in S. Agostino*, Bergamo, 1937; A. PIOLANTI, *Il Corpo Mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, Roma, 1939; F. MENDOZA, *De naturali cum Christo unitate libri V*, ed. A. Piolanti, Romae, 1947; R. PIZZORNI, *De necessitate medii Eucharistiae sec. S. Thomam*, en «Divus Thomas», Plac., 52 (1949), pp. 3-40; A. PIOLANTI, C. TESTORE, «Comunione Eucaristica», en EC. * CARD. GOMÁ, *La Eucaristía y la vida cristiana*, Barcelona, 1940; ALASTRUEY, *Tratado de la Sma. Eucaristía*, Madrid, 1951.

A. P.

**COMUNIÓN (de los Santos):** Verdad de fe que constituye uno de los artículos del Credo.

Consiste en una *unión* íntima y en un mutuo *influjo* entre los miembros de la Iglesia militante, purgante y triunfante en la tierra, en el Purgatorio y en el Paraíso.

Esta unión y participación de los tesoros de la Iglesia se funda principalmente en la verdad del *Cuerpo Místico* (v. esta pal.), según la cual todos los hombres en *sentido amplio* pertenecen a Cristo en virtud de la Encarnación y de la Redención; en *sentido estricto* son una sola cosa en Cristo, como miembros de un solo organismo, en virtud del Bautismo y, por lo tanto, de la fe y de la caridad. En este organismo místico, que es la Iglesia, Cristo, su *Cabeza*, comunica la vida sobrenatural de la gracia por medio del Espíritu Santo, que es como el alma. Unidos con Cristo, los fieles están unidos entre sí; y esta unión la consolidan los *Sacramentos*, que comunican la gracia, la cual es una participación de la naturaleza divina y lleva consigo la inhabitación de la Sma. Trinidad en toda alma santificada. La imagen evangélica de la vid (= Cristo) y los sarmientos (= los cristianos) y la doctrina expuesta por S. Pablo (I Cor., Colos., Efes., Rom.) acerca del Cuerpo místico y de la Iglesia son viva expresión del dogma de la comunión de los Santos, es decir, de todas las almas cristianas por las que Cristo oró en la última cena: «Que todos sean una sola cosa, como Tú, Padre, en Mí y Yo en Ti.»

Los Padres orientales explican este dogma a la luz del Espíritu Santo que difunde la vida sobre-

natural en todos los cristianos; en cambio, los Padres occidentales prefieren explicarlo desde el punto de vista de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, sociedad temporal y eterna de los redimidos. Una y otra consideración nos lleva al concepto de una vida común, de una comunión vital mística por la cual los cristianos que combaten por el bien sobre la tierra, las almas que purgan y los bienaventurados del cielo se comunican los frutos de la Redención, custodiados en el tesoro de la Iglesia, por medio de la oración y de la caridad.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 8, y Suppl., q. 13, a. 2; Id., *In Symbolum Ap.*, a. 10; P. Bernard, «*Communion des Saints*», en DTC; d'Ales, «*Saints*», en DA, IV, col. 1145 ss.; E. Mura, *Le Corps Mystique du Christ*, vol. I, París, 1936.

P. P.

**CONCIENCIA** (lat. «cum» = = con, y «scire» = saber): No es propiamente una facultad, sino un acto de conocimiento reflejo sobre lo que se ha hecho y lo que se debe hacer (Sto. Tomás). Cuando el acto cognoscitivo versa sobre las acciones hechas, se llama conciencia *psicológica* (es la *reflexión* del sujeto agente sobre la actividad propia); es *sensitiva* si se refiere sólo a los sentidos y a sus sensaciones (los Escolásticos la llaman *sentido íntimo*, es decir, punto de confluencia y de control de toda la vida sensitiva). Pero la conciencia psicológica más propiamente dicha es un acto de la inteligencia con el cual el sujeto reflexiona sobre su actividad interior y se conoce como persona o *yo* agente (= «conscientia sui»). La Filosofía moderna da grande importancia a esta conciencia psicológica, hasta el punto de hacer de ella un elemento constitutivo de la *persona* (v. esta pal.). Algunos teólogos han aplicado los principios de la psicología moderna a la Cristología y, estudiando la conciencia psicológica humana de Cristo, han llegado a afirmar en Él la existencia de un yo humano, más aún, una personalidad psicológica humana en Él, poniendo así en peligro su unidad psicológica y ontológica. La inserción reciente en el Índice de un opúsculo de Seiller (27 junio 1951: AAS, v. 18, n. 12, p. 561) y la Encíclica de Pío XII «*Sempiternus Rex*» (8 sept. 1951) demuestran que la Iglesia, aun favoreciendo los estudios de psicología, incluso los que se refieren a Jesucristo, no aprueba la inconsiderada condescendencia de algunos autores en materia tan delicada. Si el acto cognoscitivo se refiere a la acción que se va a hacer en relación con su fin, se llama *conciencia moral*, la cual se divide en *habitual* y *actual*. La primera no es otra cosa que la disposición del entendimiento a intuir rápidamente los principios supremos de la actividad humana en orden al fin *(normas morales)*, como por ejemplo que se debe hacer el bien y evitar el mal. Esta disposición del entendimiento se llama también sindéresis. La *conciencia actual* consiste en el juicio práctico de la razón sobre la moralidad de una acción a realizar: es, pues, la aplicación de los principios universales de la sindéresis a los casos prácticos particulares. Esta conciencia puede ser *cierta* (si no hay temor de errar) o *dudosa* (si hay motivos que militan en favor y en

contra de la acción); además, la conciencia moral puede ser *verdadera* o *errónea*, según que vea y escoja lo justo o se engañe. El error es *invencible* o sin culpa cuando no puede evitarse, y *vencible*, y por lo tanto culpable, si puede superarse. En la duda no es lícito pasar a la acción, sino que es necesario resolver antes la duda por medio de la reflexión, el consejo, la oración, hasta llegar a una *certeza moral* (que no es matemática) sobre la honestidad del acto. El hombre está obligado a seguir siempre el dictamen de la conciencia cierta, aunque sea errónea (invenciblemente). Puede ocurrir que no se consiga remover toda la duda y entonces se puede seguir con serios motivos una opinión *probable* (probabilismo) sin obligación de seguir la opinión más segura como pretenden los Tucioristas. A la conciencia se halla ligada la cuestión de la *libertad* y de la *responsabilidad:* la conciencia que obliga, manda, prohibe, reprende y remuerde es señal evidente de la libertad; y si el hombre es libre es responsable de sus acciones ante el tribunal de la humanidad, y lo es más ante el de la propia conciencia, cuyo juicio sería un enigma si no estuviese subordinado a una ley y a un Legislador y Juez Supremo. Tal es la doctrina cristiana, que condena toda forma de determinismo y la autonomía absoluta de la conciencia moral, como enseñaba Kant.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 79, a. 13; D. MERCIER, *Curso de Filosofía*, vol. II; NOLDIN SCHMITT, *Summa Theologiae moralis*, I, *De Principiis*[10], Oeniponte, 1927, p. 205 ss.; X. MOISANT, «*Conscience*», en DA. Sobre la conciencia psicológica de Cristo: P. GALTIER, *L'unité du Christ*, París, 1939; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950. • ZALBA, *Theol. moralis Summa*, Madrid, 1952; PEINADOR, *De iudicio conscientiae rectae*, Madrid, 1941.

P. P.

**CONCILIO**: Es la reunión de los Obispos, hecha para definir las cuestiones relativas a la fe, a la moral y a la disciplina. El Concilio es *general* cuando representa a toda la Iglesia, y *particular* cuando sólo representa a una parte de ella, bien sea una Nación *(Concilio nacional)* o varias provincias *(Concilio plenario)* o una sola provincia *(Concilio provincial)*. El Concilio general, llamado también *ecuménico* (gr. οἰκουμενικός), representativo de toda la Iglesia, requiere la presencia (personal o por legado) de su Cabeza, el Romano Pontífice, y la representación de los Obispos de la mayor parte de las provincias eclesiásticas. Gozando el Pontífice Romano del Primado sobre toda la Iglesia (v. *Pontífice Romano*), no puede haber Concilio ecuménico que no sea convocado por su autoridad, celebrado bajo su presidencia y confirmado por su sanción infalible (v. *Infalibilidad del Romano Pontífice)*. En el Concilio ecuménico, el Episcopado y el Papa son el doble sujeto de la jurisdicción, real, pero no adecuadamente distintos, de la misma manera que la cabeza es real, pero no adecuadamente distinta del cuerpo; por lo tanto, el Concilio no está sobre el Papa, sino que el Papa está sobre el Concilio, y no se puede, por lo mismo, apelar del Papa al Concilio. Así se desprende lógicamente de las definiciones vaticanas relativas al Primado Pontificio (cfr. DB, 1831).

Las definiciones dogmáticas del

Concilio ecuménico por gozar de infalibilidad son irreformables, en tanto que sus provisiones disciplinares pueden ser modificadas por quien es superior al mismo Concilio, es decir, por el Romano Pontífice (v. Cuadro sinóptico de los Concilios).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 36, a. 2, ad 2; II-I, q. 1, a. 10; S. ROBERTO BEL., *De Conciliis et Ecclesia*, 1, 1 y 2; CARD. MAZZELLA, *De Ecclesia*, 4, Roma, 1892, n. 1016 ss.; D. PALMIERI, *De Romano Pontifice*, 5, Romae, 1931, th. 28; A. FORGET, *Les Conciles œcuméniques*, Paris-Roma, s. d.; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Romae, 1941, v. 1, n. 359-363; G. DAMIZIA, «*Concilio*», en EC. ° F.-REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, Santander, 1949.

A. P.

**CONCLAVE** (lat. «Conclave» = habitación, cámara): Lugar cerrado (ordinariamente en el Vaticano) donde se reúnen los Cardenales para elegir Papa.

Según la disciplina vigente, modificada ligeramente por Pío XII, el conclave no se ha de reunir antes de los quince días después de la muerte del Papa y no más tarde de los dieciocho, para dar lugar aun a los Cardenales residentes en las más lejanas regiones a llegar a tiempo a Roma.

El día señalado, al atardecer, los Cardenales entran en conclave, acompañado cada uno de un secretario y de un camarero. Se cierran todas las puertas, quedando como medio de comunicación algunos tornos permanentemente vigilados. Fuera vigilan el mayordomo de los Sagrados Palacios y el mariscal de la Santa Iglesia Romana, que representan, respectivamente, al clero y al laicado.

A la mañana siguiente se inician, en la Capilla Sixtina, los trabajos para la elección, la cual puede suceder de tres maneras: *«por cuasi inspiración»*, cuando todos aclaman por Papa a un miembro del Sagrado Colegio o a otra persona; *«por compromiso»*, cuando todos se ponen de acuerdo en delegar a algunos electores el encargo de escoger el nuevo Pontífice; *«por escrutinio»*, cuando se procede por votación. En el momento en que un candidato obtiene los dos tercios de los votos queda elegido y, si acepta, se convierte en el Romano Pontífice, sucesor de S. Pedro y Vicario de Jesucristo. Inmediatamente se bajan en la Sixtina todos los baldaquinos de los electores, quedando levantado solamente el del electo, quien, después de que el Cardenal protodiácono da la noticia desde la logia de S. Pedro, imparte desde la misma la bendición apostólica *«urbi et orbi»*, a Roma y al mundo.

La historia de la elección de los Papas y de las vicisitudes por que ha pasado el conclave se puede leer en cualquier manual de historia eclesiástica.

BIBL. — I. CHELODI, *Ius de personis*, Vicenza, 1942; S. NEGRO, *L'ordinamento della Chiesa cattolica*, Milán, 1940; V. BARTOCCETTI, «*Conclave*», en EC.

A. P.

**CONCUPISCENCIA** (lat. «concupiscere» = desear ardientemente): Se entiende *psicológicamente* en general como una función del apetito sensitivo que se divide en *irascible* (frente al bien o mal difíciles) y *concupiscible* (frente al bien o mal fáciles). En este sentido la concupiscencia, como todas las pasiones sensitivas, es una propiedad natural buena que puede, sin embargo, servir al bien o al mal.

*Moralmente* la palabra concupiscencia significa una inclinación desordenada a los placeres sensibles contra el orden racional: más estrictamente equivale a la sensualidad. La concupiscencia entendida en sentido moral se llama también «*fomes*» (del pecado). Lutero (v. *Luteranismo*) sostenía que esta concupiscencia (de la cual habla también S. Pablo, Rom. 7, 18) es pecaminosa en sí misma e invencible. Pero la Iglesia enseña que la concupiscencia, aun siendo consecuencia del pecado original (v. *Integridad*), no es pecado en sí misma, sino que solamente inclina al pecado, mas no irresistiblemente, pues el hombre puede vencerla con la buena voluntad y la gracia de Dios, ganando así méritos con esta lucha. Cfr. Conc. Trid., DB, 792.

Hubo algún escolástico que, llevado de una mala interpretación de alguna frase de S. Agustín, opinó que el pecado original consistía en la concupiscencia. A lo que responde Sto. Tomás: la concupiscencia entra en la constitución del pecado original no como elemento *formal*, sino como elemento *material*. Pervive aún después del Bautismo «*ad agonem*» (Conc. Trid., l. c.).

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I-II, q. 82, a. 2; B. Beraza, *Tract. de Deo elevante*, Bilbao, 1924, p. 133 ss.; C. Boyer, *Il dibattito sulla concupiscenza (al Concilio di Trento)*, en «Gregorianum», 1945, p. 65 ss.

P. P.

**CONCURSO (divino):** Es el influjo de la causa primera sobre la actividad de la criatura. El ente finito depende de Dios en su ser (v. *Creación* y *Conservación*): debe, pues, depender de Él también en sus operaciones, según el adagio escolástico: «operatio sequitur esse». Hay algunos teólogos, muy pocos, entre los cuales se halla Durando, que reducen esta dependencia operativa a la acción creadora y conservadora de Dios, el cual concurriría a la operación de la criatura remotamente (*concurso mediato*), en cuanto les ha dado el ser y la facultad de obrar. Otros acentúan tanto la intervención divina que llegan a eliminar la acción de la criatura (p. ej. el Ocasionalismo de Malebranche). La sana Teología admite unánimemente la necesidad de una acción positiva de Dios sobre la criatura para desplegar su actividad (*concurso inmediato*). Aunque esta verdad no ha sido definida de fe, tiene sus fundamentos en la divina Revelación: ya Isaías, 26, 12, exclama: «Señor, Tú has obrado en nosotros todas nuestras acciones», y S. Pablo (Hechos, 17, 28): «En Él vivimos, nos movemos y somos.»

*Razones:* a) Sólo Dios es su ser y, por lo tanto, su operar esencialmente (v. *Operación*); la criatura, en cambio, recibe el ser y, por lo tanto, debe recibir también el impulso a la operación, porque una potencia no puede por sí sola pasar al acto (v. *Acto*); b) Dios, como primera causa eficiente y formal del universo, tiene dominio absoluto sobre todas las cosas, por lo que es absurdo sustraer la actividad de las criaturas al influjo divino; c) toda actividad de la criatura es *realizadora*, es decir, produce de alguna manera y toca el ser de las cosas; pero el ser, efecto universalísimo, debe reducirse a Dios como a su causa propia principal, a la cual se subor-

dina la criatura como causa instrumental. Sto. Tomás, en el *De potentia*, q. 3, a. 7, fija en cuatro puntos el concurso divino: Dios es causa de la acción de toda criatura (incluído el hombre): 1.°, en cuanto la crea; 2.°, en cuanto la conserva *(concurso mediato)*; 3.°, en cuanto la mueve a obrar; 4.°, y se sirve de ella como de un instrumento *(concurso inmediato)*.

De aquí la teoría de la *premoción física* desarrollada por el tomista rígido Báñez (s. XVI) hasta el concepto de *predeterminación «ad unum»*, según la cual Dios no sólo mueve al hombre a obrar, sino también a hacer *esto* mejor que *aquello* (quitándole la *indiferencia activa* con peligro de su libertad). Contra esta interpretación (v. *Bañecianismo*) se levantó Molina, jesuíta, el cual propuso el concurso inmediato no sobre la criatura, sino junto con ella hacia el mismo efecto: una especie de paralelismo entre Dios y la criatura cooperando juntamente *(concurso simultáneo)*. Esta opinión salva la libertad humana, pero es ciertamente extraña al pensamiento de Sto. Tomás (v. *Molinismo*).

Puede admitirse una moción divina que haga pasar a la criatura al ejercicio del acto, siempre que aquélla contribuya a la especificación del acto mismo según su propia forma (v. *Tomismo*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 105; *De potentia*, q. 3, a. 7; sobre la interpretación de Sto. Tomás cfr. la reciente controversia entre GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu* (apéndice) y A. D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, París, 1927; y también la controversia entre el mismo GARRIGOU y PARENTE: en «Angelicum», 1940, fasc. 1-2, p. 3 ss.; y en «La Scuola Cattolica», 1947, fasc. II: *Causalità e libertà umana*.

P. P.

**CONDENADO**: Es la criatura (ángel u hombre) que se encuentra en el infierno y por lo tanto está condenada a la pena eterna de *daño* y de *sentido*, es decir, a la separación de Dios y a varios sufrimientos positivos que afligen el alma y después de la resurrección final aun al cuerpo. El motivo determinante de la condenación es el estado de pecado mortal personal en el momento de la muerte, no eliminado por un acto de contrición o de atrición unida a un Sacramento (Penitencia, o en su imposibilidad Extremaunción). La doctrina de la Iglesia, sacada de la divina Revelación, se formula explícitamente en la *Constitución de Benedicto XII* (DB, 530): «Definimus insuper quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur.»

Los niños muertos sin el Bautismo no han de ser contados entre los condenados, porque aunque sufrirán la pena de daño (privación de la visión de Dios), pero no la de sentido (v. *Limbo, Pena*). Los adultos muertos sin el Bautismo podrían ir al Limbo si no tuviesen otro pecado que el original; pero los teólogos (Sto. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 89, a. 7, ad 6) encuentran moralmente o al menos psicológicamente imposible que un hombre alcance el uso de razón y la edad adulta sin determinarse por el bien o por el mal (en la elección del fin) y por lo tanto sin justificarse con la ayuda de la gracia o sin cometer un grave pecado rechazando la gracia y obrando contra la recta razón.

Siendo doctrina cierta que el infierno es no sólo un estado, sino también un lugar, síguese que los condenados se hallan ligados al lugar infernal y se encuentran allí a la manera que las sustancias espirituales se encuentran presentes localmente (según la opinión más común por vía de *acción*). Es evidente que después de la resurrección de la carne los hombres condenados estarán localmente con su cuerpo en el infierno. De la Sagrada Escritura se deduce que los *demonios* (v. esta pal.) pueden encontrarse fuera del infierno en medio de los hombres, llevando consigo el sufrimiento infernal; pero se cree que *ordinariamente* los hombres condenados no pueden vagar fuera del lugar de su tormento. No repugna, sin embargo, que Dios pueda permitir a un alma condenada aparecerse en una forma cualquiera a los vivientes por algún motivo digno y adecuado, como se lee en algunos graves documentos de la tradición. Dios puede también suspender la aplicación del decreto de condenación inmediatamente después de la muerte, en atención a las oraciones de un Santo, a quien concede hacer volver a la vida a un muerto para que se convierta y muera en gracia de Dios (cfr. el milagro de S. Felipe Neri con el hijo del príncipe Máximo).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, suppl. q. 97 *ss.*; L. BILLOT, *De novissimis*, Roma, 1921, p. 52 *ss.*; H. BRÉMOND, *La conception catholique de l'enfer*, París, 1907; SCHNEIDER, *Das andere Leben*, Paderborn, 1904; «*Enfer*», en DTC y DA. • B. BERAZA, *De Deo elevante... et novissimis*, Bilbao, 1924.

P. P.

**CONDIGNO (de):** v. *Mérito*.

**CONFESIÓN** (lat. «confiteor» = manifiesto): Es la acusación íntegra, sincera y clara de los pecados cometidos después del Bautismo, hecha al sacerdote dotado de jurisdicción, en orden a la absolución.

Su *necesidad* se deduce de la naturaleza judicial de la potestad conferida por Cristo a su Iglesia (Jo. 20, 21-23). Si el juez no conoce el estado interno del alma, no puede formar un juicio seguro sobre sus disposiciones, y por consiguiente no está en condiciones de aplicar en sentido favorable o desfavorable su poder. En confirmación de esta deducción podrían aducirse gran número de testimonios, que prueban cómo la Iglesia desde los primeros tiempos sostuvo «quod iudex non novit non judicat, sicut medicus quod ignorat non curat». Pero no menos necesaria aparece la confesión si se considera desde el punto de vista del pecado, que es una profanación de todo el ser humano. No es suficiente para alzarse del pecado que el alma se purifique con el dolor del arrepentimiento, requiérese también que los labios se abran en la confesión, la cual, como dice Sto. Tomás, manifestando lo que se oculta en la conciencia humana, armoniza el corazón y la lengua y restablece de esta manera el orden en toda la persona humana. Este orden y esta armonía son un bien que no puede provenir más que de un acto de virtud, de la virtud más difícil, la humildad. Esta humillación externa reconociéndose pecador ante un semejante, fortalece y da valor a las disposiciones internas con que el penitente debe declarar guerra sin cuartel al pecado

y sus consecuencias; por esto el Catecismo y el Concilio de Trento exaltan la confesión auricular como la «roca de la virtud cristiana».

Los reformadores del s. XVI rechazaron la confesión, estigmatizándola con el título de tortura de las conciencias, pero hoy nos vienen de la otra banda voces en que se advierte un acento de nostalgia por las costumbres de la antigua casa paterna y de amargura por la obra del protestantismo «que rompió el vínculo que ataba al pueblo al oído de su director espiritual» (v. *Penitencia*).

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Théol., Supplementum*, qq. 6-10; Monsabré, *Exposición del dogma*, conf. 74-75; E. Carretti, *Lezioni di Sacra Teologia*, Bolonia, 1926, v. 4, 14; A. Teetaert, *La Confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII[e] jusqu'au XIV[e] siècle*, París, 1926 (obra importante); E. Vacandard, *La Confessione sacramentale nella Chiesa primitiva*, Roma, 1939; G. Petazzi, *La Confessione*, Gorizia, 1934; P. Galtier, *«Confession»*, en DA; *«Confession»*, en DTC; F. Charrière, *Ego te absolvo*, Milán, 1940; F. Carpino-A. Gennaro, *«Confessione»*, en EC.

A. P.

**CONFIRMACIÓN** (lat. «confirmo» = confirmo, fortalezco, hago estable): Es el Sacramento de la adolescencia y de la milicia cristiana.

Las repetidas predicciones de los Profetas relativas a una larga efusión del Espíritu de Dios en los tiempos mesiánicos (Is. 58, 11; Ez. 47, 1; Joel 2, 28, etc.) y el repetido anuncio de parte de Cristo de una bajada del Espíritu Santo con la misión de completar la educación sobrenatural de los Apóstoles (Jo. 14, 16; 15, 26; 17, 1, etc.) hacían presagiar una institución complementaria del Bautismo. En armonía con estos precedentes, en los cuarenta días que transcurrieron entre la Pascua y la Ascensión el Salvador debió determinar aquel rito sagrado, que inmediatamente después de Pentecostés fué empleado por los Apóstoles, es decir, por aquellos doce que se presentaban al mundo como ejecutores de la voluntad del Maestro y no como inventores de nuevos ritos religiosos (cfr. I Cor. 4, 1). «Cuando los Apóstoles en Jerusalén supieron que los Samaritanos habían recibido la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan, los cuales, en llegando, hicieron oración por ellos, a fin de que recibiesen el Espíritu Santo; porque no había descendido aún sobre ninguno de ellos, sino que solamente estaban bautizados en el nombre de Jesús. Les impusieron, pues, las manos y ellos recibieron el Espíritu Santo» (Hechos 8, 14-17; cfr. 19, 1-6).

El *ministro* de este Sacramento fué desde el principio el Obispo. En efecto, fueron los Apóstoles y no el diácono Felipe quienes administraron la primera Confirmación. Es natural que una acción completiva competa solamente a quien ha recibido la plenitud del sacerdocio. Pero tal prerrogativa episcopal no es absolutamente reservada, porque los sacerdotes de rito oriental, por una especie de delegación general de la Iglesia (conservando siempre su carácter de ministros extraordinarios) confieren comúnmente este Sacramento, y los del rito latino pueden ser autorizados por el Romano Pontífice en los casos previstos por el Código de Derecho Canónico o por el Decreto de la Sagrada Con-

gregación de Sacramentos: «*Spiritus Sancti munera*», de 14 sept. 1946 (en AAS, 38 [1946], pp. 349-358).

La *materia* es doble: la imposición de manos (*Hechos*, 8, 14-17) y la Unción (como se deduce de la Tradición); la *forma* está constituída por estas palabras: «Yo te signo con el signo de la Cruz y te confirmo con el crisma de la salvación, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.»

Los *efectos*. Los Padres, la Liturgia, los Teólogos se muestran de acuerdo en presentar los efectos de la Confirmación como «complemento», «perfección», «corona» del Bautismo. El *carácter* de la Confirmación perfecciona el del Bautismo, sobre todo porque: *a)* amplía la esfera de la actividad bautismal, especialmente en la mediación descendente; en efecto, mientras que el Bautismo confiere el poder limitado de administrar el Sacramento del Matrimonio, la Confirmación hace al cristiano de alguna manera partícipe del magisterio eclesiástico, habilitándole para profesar, divulgar y defender «ex officio» el patrimonio de la fe bajo la dirección de los Pastores legítimos; *b)* aumenta las exigencias de la gracia, en primer lugar porque, siendo una gema más preciosa que el carácter bautismal, exige ser engastada en un anillo más refulgente; después, porque como potencia más activa y ordenada a actos más difíciles, como es la defensa intrépida de la religión, exige mayor abundancia de auxilios divinos; *c)* asigna un puesto especial en el Cuerpo Místico, porque introduce oficialmente al cristiano en la vida pública de la Iglesia con la carga de soportar todos los sacrificios inherentes a la defensa del nombre cristiano.

La *gracia* de la Confirmación perfecciona la del Bautismo: 1) porque en este Sacramento de plenitud los fieles vienen a asemejarse a Cristo en cuanto que Él, desde el primer instante de su concepción, fué lleno de gracia (Sto. Tomás, III, q. 72, a. 1, ad 4); 2) porque conduce a viril madurez el organismo sobrenatural «que se convierte en un instante de imperfecto en perfecto» (Sto. Tomás, III, q. 72, a. 8, ad 4); 3) porque, ampliando la circulación de la vida sobrenatural, desarrolla todo el Cuerpo Místico; en efecto, si por una parte, orientado el organismo espiritual hacia nuevas conquistas, se producen obras meritorias más abundantes, que enriquecen «*ad intra*» el tesoro de la Iglesia, por otra parte, por el avance simultáneo y compacto de los soldados de Cristo, la misma Iglesia se ensancha «*ad extra*», para acoger y regenerar para Cristo a nuevas almas.

Los protestantes del s. XVI no vieron en la Confirmación más que una *superflua ceremonia* cuyo origen, según ellos, se remonta a una antigua catequesis en la que los adolescentes daban cuenta de su fe a la Iglesia; fueron condenados por el Conc. Trid., ses. VII (DB, 871-873).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 72; C. WITASSE, *De Sacramento Confirmationis*, Venetiis, 1738; J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Eglise ancienne*, París, 1925; F. CUTTAZ, *Notre Pentecôte, la grâce du chrétien militant*, París, 1925; R. PLUS, *Bautismo y Confirmación*, S. Sebastián, 1943; «*Confirmation*», en DTC; MONSABRÉ, *Expo-*

ación del dogma, conf. 66; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Roma, 1944, v. I, p. 97-212; P. CALTIER-C. SETTE, «Cresima», en EC; A. PIOLANTI, *Il Sacramento della fortezza cristiana*, en «Tabor», agosto 1951. • MOSTAZA, A., *El ministerio de la Confirmación hacia el s. XII*, Rev. Esp. Der. Can., 16 (1951), 7-47.

A. P.

**CONGREGACIONES ROMANAS:** v. *Santa Sede.*

**CONGRUÍSMO:** Es un sistema derivado del *Molinismo* (v. esta pal.) cuyos principios fundamentales conserva. El Congruísmo está ligado de una manera especial al nombre del jesuita P. Suárez, pero debe también mucho a otros, sobre todo a Belarmino. El punto doctrinal, sobre el cual gira este sistema, es la naturaleza de la eficacia de la gracia en relación con la libertad humana. Los Tomistas en general encuentran una abierta diferencia entre el Molinismo y el Congruísmo: en cambio, los Molinistas sostienen que ambos sistemas coinciden en el pensamiento, en tanto que su mutua diferencia es solamente verbal.

En resumen: Molina llama eficaz a aquella gracia que alcanza su efecto no por sí misma, sino por el libre consentimiento del hombre que la recibe; Dios prevé aquel efecto por medio de la *ciencia media.* Entre la gracia suficiente y la eficaz no hay diferencia entitativa: una misma gracia puede quedar ineficaz por la falta de consentimiento del libre albedrío en un sujeto determinado y puede ser eficaz en otro sujeto que consienta. Suárez desarrolla y completa esta doctrina del maestro, diciendo que la eficacia de la gracia depende de su adaptación a las *condiciones* psicológicas del individuo, las *circunstancias* de tiempo y de lugar: esta adaptación hace a la gracia *congrua,* proporcionada al sujeto, de tal manera que el efecto se siga infaliblemente, salvada la libertad del sujeto mismo. Belarmino llega a conceder que la gracia congrua tiene una eficacia intrínseca propia no *física* (Sto. Tomás), sino *moral* (S. Agustín) en cuanto atrae y persuade a obrar.

Pero todos los congruístas convienen con Molina en defender que la gracia es eficaz condicionada al libre consentimiento del hombre. Suárez se aparta después de Molina y se acerca al Tomismo, cuando habla de una predestinación absoluta en el orden intencional independientemente de la previsión de los méritos *(ante praevisa merita).* A los predestinados Dios les prepara las gracias más congruas.

En 1613 el General de los Jesuítas Claudio Acquaviva ordenaba a los Teólogos de la Compañía seguir el Congruísmo.

BIBL. — C. PESCH, *De gratia*, Friburgi (Brisg.), 1926, prop. XXII, páginas 176 ss.; H. LANG, *De Gratia*, Friburgi (Brisg.), 1929, pág. 499; QUILLIET, «*Congruisme*», en DTC; M. FLICK, «*Congruismo*», en EC.

P. P.

**CONGRUO (de):** v. *Mérito.*

**CONSEJO:** v. *Dones.*

**CONSERVACIÓN:** Es la continuación del acto creador, con que Dios sostiene el ser de las criaturas o influyendo positivamente en él o removiendo las causas que tienden a su destrucción (conservación negativa).

Esta verdad se encuentra implícita en las definiciones con que el magisterio eclesiástico afirma la *Providencia* y el *Gobierno divino* (v. estas pal.). En la Sagrada Escritura encontramos testimonios expresivos: Salmo 103: «Si escondes tu rostro, (las criaturas) se turban: si les quitas el alma, perecen y tornan al polvo. Si emites tu espíritu, son creadas y renuevas la faz de la tierra.» S. Pablo expresa enérgicamente el concepto de la conservación de las cosas: «Todas las cosas se apoyan en Él (Cristo Dios)» (Col. 1, 17).

*Razón:* la estatua perdura aún después de la muerte del escultor, porque *existía* independientemente de él como mármol y no ha recibido más que la forma, pero el mundo ha sido creado de la nada y ha recibido por lo tanto de Dios *todo el ser* que es actualidad derivada y participada de Dios. Por lo tanto, toda criatura, como ente participado, contingente, por el mismo motivo que no puede por sí *comenzar* a ser, no puede *continuar* en el ser independientemente de la fuente del ser, que es Dios criador. Si por un instante una criatura pudiese existir sin el influjo divino, en ese instante por lo menos la criatura contingente sería por sí misma, es decir, tendría en sí misma la razón de su ser. Absurdo evidente. Dios, retirando su influjo conservador, podría destruir total o parcialmente lo que ha creado *(potencia absoluta)*; pero por su sabiduría y bondad conserva todas las cosas *(potencia ordenada*: v. *Potencia divina)*.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 104; Id., *De potentia*, q. 5; A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, París, 1925, t. I, n. 296 (análisis agudo del concepto de conservación).

P. P.

**CONSISTORIAL** (Congr.): v. *Santa Sede*.

**CONSORCIO** (divino): Es una comunicación o participación de la naturaleza divina al alma humana por medio de la gracia santificante. S. Pedro (Ep. 2.ª, 1, 14) habla de los grandes dones, que el poder divino de Cristo nos ha hecho según las antiguas promesas, para que nos hiciéramos partícipes (κοινωνοί = lat. «consortes») de la naturaleza divina. Esta participación la equiparan los mejores exegetas a aquella vida sobrenatural encendida y mantenida por el Espíritu Santo en el cristiano, que S. Pablo llama χάρις (gracia) y πνεῦμα (espíritu, reino del espíritu en oposición de la carne).

La Tradición ve en la expresión de S. Pedro la gracia santificante. Sto. Tomás *(In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3) traduce los datos de la Sagrada Escritura y de la Tradición a este lenguaje filosófico: la operación es proporcionada a la naturaleza de donde proviene y a sus facultades; y así como los actos meritorios de vida eterna superan las condiciones de la naturaleza humana, Dios por medio de la gracia eleva al hombre a una participación de la naturaleza divina para que sea capaz de una actividad deiforme, proporcionada a su fin sobrenatural, que es la visión beatífica. Esta participación es misteriosa, como todas las cosas divinas, y son diversas las explicaciones intentadas por los teólogos. Ciertamente que no se ha de entender ni como una comunicación *formal* y sustancial de la

naturaleza divina al hombre (lo cual huele a Panteísmo), ni como una semejanza de orden puramente *moral* (lo cual sería demasiado poco). El consorcio divino se realiza en el orden *físico, real:* si el hombre santificado es capaz de alcanzar el mismo objeto de la actividad de Dios que es la esencia divina contemplada y amada, debe, aun como *sujeto* o principio operativo, haber sido elevado a un nivel divino.

Un teólogo moderno compara oportunamente la gracia y el consorcio divino a la visión beatífica y a la Encarnación. En estos tres misterios el Acto increado (Dios) actúa terminativamente una potencia finita de diversa manera:

La Encarnación en línea de *subsistencia.*

La visión beatífica en línea *intencional.*

El consorcio divino en línea *accidental física.*

Pero el misterio continúa (v. *Inhabitación, Encarnación, Visión beatífica).*

BIBL. — STO. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 26; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* París, 1927, p. 370 ss.; M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par acte incréé,* en «Rech. de science religieuse», 1928, p. 266; M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo,* Barcelona, 1933; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs,* París, 1936; P. PARENTE, «*Consorzio divino*», en EC. * RIANTS DE VILLEREZ, *La obra del Espíritu Santo en el alma,* Madrid, 1946.

P. P.

**CONSUSTANCIAL** - Homousios (gr. ὁμοούσιος): Es el término consagrado por el Conc. Niceno (325) e incluído en el Símbolo para expresar la unidad sustancial del Hijo y del Padre. Distintos por relación *(Paternidad-Filiación),* tienen la misma naturaleza o esencia (οὐσία) no sólo *específicamente,* sino aun *numéricamente:* la esencia del Padre y del Hijo es una sola. Ésta fué la respuesta que el magisterio solemne de la Iglesia dió a la herejía de Arrio (v. *Arrianismo*), que enseñaba que el Verbo no había *nacido,* sino que había sido *creado* por Dios y por lo tanto no podía ser homogéneo, de la misma naturaleza que Dios, tanto más que Dios, como Primer Principio, no puede decirse engendrado, como la Sda. Escritura dice del Verbo. Dios es absolutamente ἀγέννητος (= inengendrado). Los Arrianos rechazaban el *Homousios* porque no acertaban a concebir una generación espiritual, eterna, sin sombra de mutación y de proceso causal, como era precisamente la del Hijo de Dios.

El término Homousios no era nuevo, pues se encuentra en la Tradición antes del Conc. Niceno, p. ej., en Orígenes; más aún, en 269 fué prohibido por un sínodo de Antioquía, porque el hereje Pablo de Samosata abusaba de él en sentido sabeliano, como si Homousios significase no solamente unidad de esencia, sino también unidad personal entre el Padre y el Hijo. El Conc. de Nicea reconsagró evidentemente el término según la Tradición genuina *(unidad esencial).*

La consustancialidad del Hijo con el Padre implica la igualdad absoluta de ambos.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*[7], vol. II, pp. 1-93, París, 1924; D'ALÈS, *Le dogme de Nicée,* París, 1926; Íd., *De Deo Trino,* París, 1934; CH. HAURENT, *Comment le défenseur de Nicée a-t-il compris le dogme de*

*Nicée*, Bruges, 1935. • LLORCA, *Historia de la Iglesia católica*, t. I, Madrid, 1950.

P. P.

**CONTEMPLACIÓN**: Significa, en sentido genérico, la atenta observación visual e intelectiva de una cosa atrayente que hiere los sentidos y la inteligencia. Pero en sentido religioso la contemplación pertenece a la *Mística* (v. esta palabra) y se puede definir, con Santo Tomás (*S. Theol.*, II-II, q. 180): una simple intuición de la verdad, cuyo motivo y término es el amor. Igualmente S. Buenaventura la define diciendo que es un conocimiento sabroso de la verdad. Sobre la naturaleza de la contemplación hay dos corrientes en pugna: la intelectualista y la voluntarista; pero es preferible la vía media, acentuando la función intuitiva del entendimiento y añadiendo la función afectivo-volitiva que aguza el intuito. El objeto de la contemplación es Dios, sus misterios, sus obras, especialmente con relación al hombre. La contemplación admite *grados*, por los cuales el alma puede elevarse desde un fugaz intuito que la ilumina en un momento de gracia, hasta una prueba de la visión beatífica de la divina esencia, como la experimentó S. Pablo. Por esto algunos autores (Lejeune, Poulain) distinguen una contemplación *adquirida* (actividad humana en cooperación con la gracia) y una contemplación *infusa* o propiamente mística (don exclusivo de Dios), la cual tendría como nota característica una *percepción experimental* de Dios acompañada de fenómenos psicológicos extraordinarios (éxtasis, estigmas, etc.). Otros autores más recientes (Gardeil, Garrigou-Lagrange) prefieren reducir toda la vida contemplativa a una sola especie divina en varios grados, identificándola sin más con la vida mística, que sería un desarrollo progresivo de la vida sobrenatural que vive el cristiano en virtud de la gracia y de los dones sobrenaturales en Cristo y por Cristo. Esta contemplación no lleva consigo necesariamente los fenómenos psíquicos extraordinarios que no le son esenciales, pero sí exige un conocimiento muy particular de Dios y de las cosas divinas, un conocimiento *deleitable*, que anticipa en cierto modo la visión beatífica a la que se ordena toda la vida sobrenatural. Los místicos le denominan conocimiento *experimental*, por analogía con la sensación, que es inmediata y muy viva. El místico contemplante, efectivamente, no sólo conoce a Dios, sino que en cierto modo lo siente presente en sí: más que una clara visión, la suya es una obscura percepción del *Amigo* divino, cercano a él en las sombras misteriosas. *Ontológicamente* hablando, el hombre santificado es templo de Dios que habita en él; *psicológicamente*, por la contemplación mística llega a experimentar la divina presencia. Todos los cristianos pueden y deben aspirar, por medio de un sano ascetismo, a esta mística perfección espiritual en que la intuición y el amor de Dios preludian la vida eterna. Los fenómenos extraordinarios que acompañan a veces esta elevación del espíritu pueden determinar funestas desviaciones cuando el hombre los pretende, descuidando la vida sobrenatural del espíritu, que es al mismo tiempo don de Dios y conquista cotidiana. La

*oración* (v. esta pal.) es como la trama de la contemplación mística.

S. Gregorio Magno en Occidente es maestro de la vida contemplativa, en quien se inspira Santo Tomás; en Oriente predomina el seudo-Dionisio Areopagita. En tiempos más cercanos a nosotros España ha dado dos grandes místicos: San Juan de la Cruz y Santa Teresa, glorias Carmelitanas, que nos han dejado descripciones maravillosas de sus experiencias sobrenaturales. En Italia son dignos de recordar S. Francisco de Asís y Sta. Catalina de Sena, con sus preciosos escritos.

BIBL. — POULAIN, *Des grâces d'oraison*, 1906; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*², París, 1927; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 1923; GRABMANN, *La mistica cattolica*, Milán, 1930; A. STOLZ, *Teología de la mística*, Madrid, 1951; A. TANQUEREY, *Précis de Théologie ascétique et mystique*³, París, 1928; P. LEJEUNE, «*Contemplation*», en DTC; FONCK, *Mystique*, ibíd. ° ARINTERO, *La evolución mística*, Madrid, 1952; DELGADO, *La devoción contemplativa*, Madrid, 1943.

P. P.

**CONTRICIÓN** (lat. «conterere» = desmenuzar): La define el Concilio de Trento: «el dolor del alma y la detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar más» (Ses. 14, c. 4; DB, 897); no es, por lo tanto, un vago sentimiento, sino un acto decidido de la voluntad, la cual, conocida toda la fealdad del pecado, huye de él y lo detesta, alimentando el firme propósito de no volver a caer en él en adelante.

La contrición puede ser perfecta e imperfecta. Se dice *perfecta* si nace en el corazón del pecador, que se duele del pecado en cuanto es una ofensa cometida a Dios, considerando el desprecio hecho a su bondad paternal. Movido de un amor puro, llamado de *benevolencia*, el penitente diríamos que despedaza su corazón bajo los golpes del dolor, de donde el nombre de contrición, como desmenuzamiento en mínimos fragmentos del corazón arrepentido. A tal arrepentimiento, invadido todo él por las llamas de la caridad, va siempre unida (supuesto el propósito de confesarse) la justificación, o sea la remisión de la culpa, porque «ubi caritas ibi Deus est».

Para acercarse al Sacramento de la Penitencia es suficiente la contrición *imperfecta* (atrición = despedazamiento en grandes trozos), que nace en el alma de quien rechaza decididamente el pecado, por un motivo sobrenatural (como son el temor del infierno o la fealdad del pecado), pero inferior a la caridad perfecta. En este caso el penitente ve en Dios más que la imagen del Padre la del Juez que amenaza con severos castigos a los transgresores de sus leyes. Cuando la atrición, o sea el dolor *interno, sobrenatural* y *universal* de los pecados cometidos, sea más tarde informada por la absolución, el penitente de «attritus fit contritus», o sea, queda justificado, porque entonces el Sacramento «*ex opere operato*» infunde la gracia a la cual se halla unida infaliblemente la caridad. De esta manera el fiel que se acercara al tribunal de la penitencia movido de un temor que los teólogos llaman *servil*, en virtud de la Pasión de Cristo, que obra por medio del rito sacramental, vuelve

de él animado de un sentimiento de amor filial y de confianza serena en la bondad del Padre Celestial (v. *Penitencia*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, Suppl., q. 1-5; BENAGLIO, *Dell'attrizione quasi materia e parte del sacramento della Penitenza secondo la dottrina del Conc. di Trento*, Milán, 1846; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 73; CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1940, p. 270-278; E. CARRETTI, *Lezioni di Teologia dogmatica*, Bolonia, 1929, v. 4, lec. 14; «*Contrition*» y «*Attrition*», en DTC; PERINELLE, *L'attrition d'après le Conc. de Trente et d'après S. Thomas*, Kain, 1927, al que pone graves objeciones P. GALTIER, *Amour de Dieu et attrition*, en «Gregorianum», 1928, 373-416; G. CALDIROLI, *La contrizione perfetta*, Milán, 1938; M. FLIK, *L'attimo della giustificazione, sec. S. Tommaso*, Roma, 1947; F. CARPINO, «*Contrizione*», en EC; A. PIOLANTI, «*Attrizione*», en EC.

A. P.

**CORAZÓN** (de Jesús): Es objeto de *piadosa atención* en las vidas y obras de S. Anselmo, S. Bernardo, S. Buenaventura, Sta. Matilde y Sta. Gertrudis. La *devoción* comienza con el Ven. Landspergio, con S. Pedro Canisio (s. XVI) y más tarde (s. XVII) con S. Juan Eudes. Pero la chispa del culto verdadero y propio que inflamó todo el mundo fueron las apariciones de Jesús a Santa Margarita María Alacoque († 1690), que suscitaron grande entusiasmo y variadas controversias. Pasó cerca de un siglo hasta que la Iglesia se decidió a permitir la fiesta con su liturgia correspondiente del Sagrado Corazón, en tiempos de Clemente XIII (1765). A partir de Pío IX, los Sumos Pontífices rivalizaron en promover este culto tan fecundo en bienes desde el principio.

*Precisiones teológicas:* 1.ª El culto aprobado del Sagrado Corazón tiene su fundamento y su justificación en las fuentes de la Revelación y no en las apariciones y revelaciones privadas hechas a Sta. Margarita: éstas fueron sólo una *ocasión*. 2.ª Este culto forma parte de la adoración que debe prestarse a la Humanidad del Salvador por razón de su unión hipostática con el Verbo. 3.ª El objeto material de este culto es el Corazón físico de Jesús en cuanto es propio del Verbo; y la razón formal es el amor, del cual el corazón es órgano al menos *manifestativo* y símbolo, según el uso común de los hombres. El culto del Sagrado Corazón tiene más profundamente por objeto al Hombre-Dios como amor viviente que se manifiesta en todas las obras divinas desde la Creación a la Redención, a la Eucaristía, el gran don para la vida terrena, a la visión beatífica, el don supremo para la eternidad.

BIBL. — TERRIEN, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, d'après les documents authentiques et la théologie*, París, 1893; BAINVEL, «*Cœur (sacré de Jésus)*», en DTC; Íd., *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús*, Barcelona, 1922 (con amplia nota sobre la devoción en España); E. AGOSTINI, *Il Cuore de Gesù. Storia, Teologia, Pratiche, Promesse*, Bolonia, 1950. • J. SOLANO, *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús según las Encíclicas Pontificias*, Bilbao, 1950.

P. P.

**CORREDENTORA:** Es un título puesto en uso recientemente para expresar la cooperación de la Virgen a la obra de nuestra Redención, realizada por Jesucristo. La idea de una cooperación de María a nuestra salvación es tan antigua como el cristianismo, y tiene su fundamento dogmático en la maternidad divina, por la

cual Cristo y su obra pertenecen en cierto sentido verdadero a María, que ha concebido, dado a luz y nutrido al Redentor, que le ha ofrecido en el templo, que ha sufrido con Él y ha participado espiritualmente con Él del martirio de la Cruz. Ésta es doctrina clásica, fuera de toda discusión. Pero en estos últimos tiempos, bajo el impulso especialmente de la escuela de Lovaina, capitaneada por Bittremieux, ha surgido una gran controversia sobre el valor y extensión de la cooperación de María y, por lo tanto, sobre la legitimidad y naturaleza de los títulos de *Mediadora* y *Corredentora* (v. *Mediación*).

*Puntos doctrinales ciertos:* 1.° María, en cuanto Madre de Cristo, participa de su vida y de sus obras, por lo tanto se puede llamar en sentido amplio Mediadora y Corredentora. 2.° En los designios de Dios María está asociada a Cristo para triunfar sobre el pecado, como Eva estuvo asociada a Adán en la ruina del género humano. 3.° María consintió en la Pasión y Muerte de Cristo, añadiéndoles su propio dolor materno, por el cual mereció *(de congruo;* v. *Mérito)* venir a ser la tesorera y distribuidora de los frutos de la Redención. Esta doctrina se funda en la Sda. Escritura y la explican ampliamente los Santos Padres: el Magisterio eclesiástico la ha enseñado siempre.

*Puntos controvertidos:* 1.° ¿Se puede decir de María que es Mediadora entre Dios y los hombres como Jesucristo y subordinada a Él? 2.° ¿Puede decirse que es verdaderamente Corredentora junto con Cristo en el sentido de que haya añadido eficazmente algo propiamente suyo a la obra de la Redención? 3.° Consistiendo la redención en la satisfacción y en el mérito de *condigno* de Cristo (v. *Redención*), ¿puede decirse que María, junto con Cristo, ha satisfecho a la divina Justicia con sus penas y ha merecido para nosotros la gracia saludable?

Los teólogos más apegados a la tradición responden *negativamente,* por temor a subestimar la dignidad del *único* Mediador y verdadero Redentor, y en obsequio a la tesis clásica de la *necesidad* de la *Encarnación* (v. esta pal.).

Otros teólogos siguen la sentencia *afirmativa,* aprovechando en su favor incluso algunos recientes documentos pontificios (Pío X, Benedicto XV, Pío XI), que parecen favorecer esta segunda sentencia.

La cuestión sigue agitándose sin que se vea clara y segura una solución, aunque ciertamente la asociación de la Virgen a su divino Hijo importa también alguna participación directa e inmediata, si bien misteriosa, a la obra redentora de Jesucristo. El título de Corredentora está, por lo tanto, plenamente justificado.

BIBL. — MERKELBACH, *Mariología,* París, 1939, p. 309, amplia bibliografía en nota; ROSCHINI, *Mariología,* Milán, 1942; íd., *Compendium Mariologiae,* Roma, 1946; R. SPIAZZI, *La Mediatrice della riconciliazione umana,* Roma, 1951 • J. M. BOVER, *Soteriología Mariana,* Madrid, 1946; ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Sma.,* Madrid, 1947.

P. P.

**COSMOGONÍA** (gr. κόσμος = mundo, y γόνος = generación, origen): Significa origen del mundo, que ya en tiempos remotísimos fué objeto de poemas mitológicos y de disquisiciones filosóficas. Pero lo que de momento nos interesa es

la Cosmogonía *mosaica* o narración bíblica de la Creación, contenida en el libro del Génesis. Esta narración, llamada también *Hexámeron* (= obra de los seis días), organiza la creación de todas las cosas en seis días, con un orden progresivo que va de la materia al mundo vegetal, al mundo animal, al hombre, y que los escolásticos reducían a tres fases: a) *opus creationis:* creación del cielo y de la tierra informes; b) *opus distinctionis:* división de la luz de las tinieblas, del agua de la tierra; c) *opus ornatus:* creación de los seres vivientes.

Desde los primeros tiempos del cristianismo, la narración mosaica ha tenido diversas interpretaciones, según dos tendencias, una alegórica y otra literal.

A) *Alegorismo:* nacido en la escuela alejandrina, fué adoptado sobriamente por S. Agustín, quien sostiene que Moisés no tuvo la intención de hacer la historia exacta de la Creación, sino solamente de afirmar la verdad de que todas las cosas han sido creadas por Dios y que el trabajo humano y el descanso sabático son imitación del trabajo y descanso de Dios. Por esto Moisés dispone la creación según los días de la semana. Opina además S. Agustín que todo fué creado en un instante y que después se fué desarrollando según las *rationes seminales* puestas por Dios en la materia. Esta opinión no tiene nada que ver con la teoría *evolucionista* (v. esta pal.) de nuestros días (Darwin), que admite la evolución de una especie a otra, extraña a la concepción agustiniana. El alegorismo contenido por S. Agustín dentro de los límites de la ortodoxia ha degenerado en los últimos tiempos hasta llegar al *Mitologismo.* Por eso ha sido siempre mirado con cautela, y los exegetas católicos modernos procuran mantenerse a cierta distancia de él.

B) *Literalismo:* interpretación literal de la narración mosaica sostenida por muchos Padres y teólogos. Algunos católicos modernos, interpretando la palabra *yôm* (= día) como período indeterminado (Periodismo), tratan de buscar el acuerdo perfecto entre la Biblia y los descubrimientos geológicos (Concordismo), no obstante las graves dificultades que encuentran.

La Iglesia, ya en el Conc. Later. IV (DB, 428), atribuía a Dios no sólo la creación en general, sino también la creación distinta de las criaturas espirituales y materiales. En cuanto a la relación mosaica, tenemos la respuesta de la *Pont. Comisión Bíblica* (1909), que afirma los siguientes puntos como básicos para una recta interpretación católica: a) la relación es sustancialmente histórica y literal, por lo que es falso el alegorismo exagerado y el mitologismo; b) son ciertamente históricos y literales algunos hechos relacionados con los fundamentos de la doctrina cristiana (como, p. ej., la creación del hombre y de la mujer, la caída original, etc.); c) no es necesario, sin embargo, interpretar literalmente cada una de las frases, y así, p. ej., la palabra *día* puede tomarse en el sentido propio o en el de período; d) Moisés no trató de explicar la creación con rigor científico, sino de un modo *popular,* según el estilo y lenguaje de su tiempo: la relación es, pues, una verdadera historia popular,

pero sin pretensiones científicas. Este último punto ha sido ampliamente aclarado por Pío XII en su Enc. «*Divino afflante Spiritu*» y en la Carta al Arz. de París (16 enero 1948) a la luz del principio de los géneros literarios propios de la Biblia. Pío XII vuelve sobre el mismo argumento en la Enc. «*Humani Generis*» (12 ag. 1950).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, qq. 66-74; L. JANSSENS, *De Deo Creatore*, Friburgi (Br.); C. BOYER, *De Deo creante et elevante*, Roma, 1940, p. 90 ss.; A. BEA, *De Pentateucho*[2], Roma, 1933, p. 134 ss.; E. MANGENOT, «*Hexameron*», en DTC; EC, vol. V, «*Esamerone*». * COLUNGA, *El problema del Pentateuco y los últimos documentos pontificios*, Est. Bibl., 1951, pp. 313-331.

P. P.

**CREACIANISMO:** Es la doctrina de la Iglesia acerca del origen de cada una de las almas humanas. En la Sda. Escritura se afirma claramente el origen divino del *alma* (v. esta pal.) por vía de creación, de aquí su espiritualidad y su inmortalidad. Pero en el seno mismo de la Iglesia nació desde los primeros siglos la cuestión del origen de cada una de las almas humanas en particular.

Orígenes, bajo el influjo del Platonismo, opinaba que Dios creó «*ab aeterno*» gran número de espíritus (ángeles y almas) y más tarde condenó las almas humanas a informar cuerpos materiales en expiación de alguna culpa cometida. Extravagante opinión influída del espiritualismo excesivo de Platón y de los Gnósticos, y que fué rechazada por el Magisterio de la Iglesia junto con otros errores de Orígenes (v. *Origenismo*). Opónese a ella la opinión de Tertuliano, espíritu realista, amante de lo concreto, el cual, a pesar de habernos dado en su *De anima* el primer tratado de psicología cristiana sustancialmente ortodoxo, cayó en el grosero error del *Traducianismo* (v. esta pal.), según el cual las almas se derivan del semen corporal de los padres. También esta opinión fué explícitamente condenada por la Iglesia (DB, 170: *Carta* de Anastasio II a los Obispos de la Galia, a. 498). Por lo demás la tradición, especialmente la oriental, está por el Creacianismo, según el cual las almas en particular son creadas por Dios de una en una e infundidas en los cuerpos embrionales formados en los senos maternos. La herejía Pelagiana, que negaba la transmisión del pecado original en los hijos de Adán (v. *Pelagianismo*), turbó la doctrina del Creacianismo por la dificultad de explicar la transmisión de tal pecado en un alma creada directamente en un instante por Dios. El mismo S. Agustín, sintiendo el peso de esta dificultad y rechazando el traducianismo de Tertuliano, e inclinándose más bien al Creacianismo, que le gustaría abrazar, acepta, para mejor defender contra Pelagio la transmisión del pecado original, un Traducianismo espiritual según el cual el alma del hijo se deriva de la de sus padres como la luz de otra lúz. La Iglesia, sin embargo, continuó enseñando más o menos explícitamente la doctrina del Creacianismo (cfr. la *Carta* de Anastasio II, ya citada, y además los *documentos* de León IX, DB, 348, y de Alejandro VII, DB, 1100).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 90; A. ZACCHI, *L'uomo*, Roma, 1921; MERCIER, *Psychologie*, París.

1923, t. II. p. 331 ss.; P. PARENTE, *De creatione universali*[a], Roma, 1949, p. 71.

P. P.

**CREACIÓN**: Según la doctrina católica es el acto con que Dios hizo todas las cosas *de la nada.* Crear es realizar el ser en toda su determinación, producir una cosa que no existía de ninguna manera ni en sí misma ni en la potencia de un sujeto, «ex nihilo sui et subiecti», según decían los escolásticos. El escultor labra una estatua: la estatua en cuanto tal no existía, pero existía en cuanto mármol. En cambio, Dios, cuando no existía nada fuera de Él, realizó el mundo con el acto creativo. La Filosofía pagana, incluso la de Platón y Aristóteles, no llegó a formarse el concepto verdadero de la creación, aun siendo éste proporcionado a las fuerzas de la razón humana. Este concepto es un dato de la Revelación cristiana.

Es de fe que Dios creó de la nada el universo (cfr. Símbolo Ap., Conc. Later. 4.°, Conc. Vat.: DB, 428, 1783, 1801 ss.). Sagrada Escritura: Gen. I, 1: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra.» El verbo hebreo *barah* no significa por sí mismo precisamente crear de la nada, pero así lo exige el contexto y lo entendió la tradición judaica (2 Mac. 7, 28). En el N. T. la Revelación es más clara y perentoria: basta leer el prólogo del Evangelio de S. Juan: «Todas las cosas fueron hechas por Él (Verbo), y sin Él no fué hecho nada de lo que ha sido hecho.» Cfr. S. Pablo (Col. I, 15 s.).

Los Padres desde los primeros siglos explican y defienden el concepto de la creación universal, aun de la materia, por parte de Dios contra los Neoplatónicos, los Gnósticos y los Maniqueos. La razón prueba que no hay otro camino para explicar la existencia del mundo fuera de la creación divina. Las pruebas de la existencia de Dios se fundan sobre la causalidad divina creadora. El mundo en realidad tiene todos los caracteres de un efecto, es decir, de un ente *«ab alio»* (porque es finito, mutable, contingente, múltiple). Por otra parte, los demás sistemas para resolver el problema son absurdos (Materialismo, Panteísmo, Dualismo absoluto, con dos principios eternos independientes, Dios y el mundo, Monismo idealístico).

El acto creativo es exclusivo de Dios, *formalmente inmanente* (idéntico con su esencia) y *virtualmente transeúnte* (v. *Operación divina):* según Sto. Tomás existe también en la criatura como *relación* (trascendental y predicamental), que dice orden y dependencia de Dios. Junto con el universo creó Dios el *espacio* y el *tiempo,* que es la medida del movimiento de las cosas mudables (v. *Eternidad*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, 44-45; SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925, I, p. 279 ss.; C. BOYER, *De Deo creante et elevante*, Roma, 1940; P. PARENTE, *De creatione universali*, Roma, 1949; D. RICCHETTI, *La creazione passiva nella scuola tomistica*, Roma, 1942; P. PARENTE, *La «relatio quaedam» a cui S. Tommaso riduce la creazione*, en «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae», 1944, p. 225 ss.; «*Creation*» en DTC y DA. * BERAZA, *De Deo creante*, Bilbao, 1921.

P. P.

**CREDIBILIDAD**: v. *Apologética.*

**CRISÓSTOMO**: v. *Esquema histórico de la Teología* (p. 371).

**CRUZ** (lat. «crux» = tormento, del verbo «cruciare»): Este suplicio infamante y cruel se hallaba en el Derecho romano en lo más alto de la escala de las penas capitales. Fué usado primero por los Persas e introducido más tarde en Grecia por Alejandro Magno. Los Romanos lo copiaron de Cartago.

Era la condena clásica de los esclavos para la expiación incluso de culpas irrisorias.

Cicerón (*C. Verrem*, II, 5, 62-67) sostiene la tesis de que ningún ciudadano romano debía por ninguna razón ser crucificado. En tiempo del Imperio, en las provincias — como Judea — la cruz se destinaba a los sediciosos, a los bandidos y a los miserables.

Pilato, bajo la presión del Sanedrín y de la turba, condenó a Jesús a la muerte en Cruz. Ningún Evangelista describe la crucifixión, que se llevó a cabo según el uso romano. El condenado marchaba al lugar de la ejecución llevando sobre los hombros la cruz, o, más exactamente, su barra transversal, llamada «patíbulum». El palo vertical se hallaba fijo establemente sobre el lugar destinado a la crucifixión.

La cruz de Jesús fué una «crux immissa», en la cual los dos palos se cruzaban en ángulo recto a bastante distancia de la base (llámase también esta cruz «latina»). Sobre el pequeño trozo que sobresalía de la barra transversal se clavaba la tablilla con el motivo de la condena. La Cruz de Jesús medía unos cuatro metros de altura, ya que el soldado tuvo necesidad de una caña para ofrecer al crucificado la esponja empapada en agua y vinagre.

Hacia la mitad del palo vertical había un sostén saliente sobre el cual se sentaba cabalgando el condenado, para no desgarrar con el peso del cuerpo las heridas hechas por los clavos en las manos. Es probable que los romanos tuvieran en cuenta el delicado sentido del pudor en los hebreos y hayan consentido que, en contra del uso romano, Jesús se cubriera con un paño atado a la cintura.

BIBL. — EC, IV, col. 951-61; V. HOLZMEISTER, *Crux Domini atque crucifixio quomodo ex archaeologia romana illustrentur*, Roma, 1934; J. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*, Barcelona, 1944.

S. G.

**CUÁQUEROS** (ingl. «quake» = temblar): Secta protestante fundada en Inglaterra en el s. XVII por Jorge Fox, un pobre zapatero visionario, que pasó su vida entre cárceles y persecuciones. En uno de los procesos, que sufrió, Fox amenazó al juez exhortándole a *temblar* ante la ira de Dios. Entonces el juez le llamó irónicamente el temblador *(quaker)*, de donde vino la denominación a la secta. El cuaquerismo lleva al extremo el *individualismo religioso* del protestantismo. Lutero daba como fuente y norma de fe la Sagrada Escritura; Fox, en cambio, y sus secuaces no reconocen otra norma de vida religiosa que la *iluminación interna divina*. No hacen falta, pues, ni magisterio, ni culto, ni Sacramentos, sino sólo la oración y la meditación, para sentir en sí la divinidad, para gustar la luz de Cristo en lo íntimo del alma. Esta actitud quietista fué superada por la cuáquera Elizabeth Fry, heroína de caridad evangélica para con los pobres, los en-

carcelados, los desheredados de la fortuna. Hoy los cuáqueros son alrededor de 150.000 y viven en su mayor parte en América. Es característica su aversión a la guerra, que conciben como fruto de la mayor perversidad.

BIBL. — C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 633 ss.; C. Crivelli, *Pequeño diccionario de las sectas protestantes*, Madrid, 1953.

P. P.

**CUERPO (HUMANO):** Es el elemento constitutivo material del hombre.

La Sda. Escr. afirma que el cuerpo del primer hombre fué formado por el mismo Dios, con una acción especial, de la tierra (Gen. 2, 7; cfr. Tob. 8, 8; Eccli. 33, 10; Sap. 7, 1 etc.).

Los *evolucionistas* (v. e. p.) integrales extienden la evolución de las especies inferiores hasta el hombre (alma y cuerpo): el cuerpo humano es en su teoría el resultado del desarrollo de los animales más cercanos al hombre (simios). Motivos: a) el descubrimiento de esqueletos intermedios entre el hombre y el mono (p. ej. el «pitecántropo erecto» de la isla de Java); b) la gran afinidad anatómica del cuerpo humano con el cuerpo de los animales inferiores. La *Comisión Bíblica* (Resp. de 1909; v. *Cosmogonía)* prohibe poner en duda la historicidad de la relación de la creación especial del hombre. Los motivos aducidos por los evolucionistas son inciertos y equívocos; la afinidad anatómica sólo demuestra la unidad armónica de la naturaleza. En tanto que la razón no tiene ninguna objeción seria que oponer a la narración bíblica, encuentra absurdo que un cuerpo engendrado por animales haya sido después informado por el alma (v. *Alma*): la forma sustancial no puede informar una materia ya organizada y perteneciente a un nivel inferior a su perfección; a tal fin sería precisa una acción positiva de Dios disponiendo el cuerpo del mono a la forma, que es el alma racional. Por lo demás, el evolucionismo tiene que demostrar todavía por qué los simios no continúan produciendo cuerpos humanos u hombres íntegros.

El cuerpo de Eva, según el sagrado texto, fué formado de una costilla que Dios tomó a Adán. El gesto divino tiene un elevado significado propio y alegórico según los Padres: 1) la profunda unidad de los dos sexos y la subordinación de la mujer al hombre; 2) Eva simboliza a la Iglesia salida del costado herido de Cristo.

La doctrina católica defiende enérgicamente la unidad del género humano derivado de una sola pareja, Adán-Eva *(Monogénesis)*. La Paleontología, la Etnología, el Racismo, no han podido presentar dificultades dignas de consideración contra esta verdad (v. *Evolucionismo*).

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 91-92; C. Boyer, *De Deo creante et elevante*, Roma, 1940, p. 178 ss.; Sertillanges, *Dieu ou rien*, París, 1933, t. I; V. Marcozzi, *Le origini dell'uomo*, II, 1944; C. Colombo, *Trasformismo antropologico e Teologia*, en «La Scuola Catt.», 1949, fasc. I; «*Transformismo*», en DA. º Andérez, *¿La opinión transformista en crisis?*, Raz. y Fe, 136 (1947), pp. 207-228; J. Bujanda, *El origen del hombre y la teología católica*, Madrid, 1953.

P. P.

**CUERPO MÍSTICO (de Cristo):** La expresión se remonta por

lo menos al s. IX (Ratramno y Pascasio Radberto); en los Padres (S. Ambrosio) se encuentra la expresión *Cabeza Mística*, referida a Cristo; algún escritor eclesiástico habla de *«los miembros místicos de Cristo, de la Iglesia»* (S. Beda).

En el Evangelio de S. Juan, Cristo se compara a la vid, de la que los hombres son los sarmientos (c. 15), y en la oración de la última cena insiste sobre el concepto de la unidad y de la mutua inmanencia de Él en los hombres y de los hombres en Él (c. 17). Pero es S. Pablo quien desarrolla ampliamente este tema y presenta a Jesucristo como un inmenso órgano, un cuerpo, del que Él es la Cabeza y los hombres los miembros (Ep. 1.ª a los Cor., a los Col., a los Efes., a los Rom.). Síntesis de la doctrina de S. Pablo: Cristo, Verbo Encarnado, es el nuevo Adán, Cabeza de la humanidad redimida en Él, y constituye con ella un Cuerpo, que es el Cristo Místico. Este cuerpo en sentido lato abraza a todo el género humano, porque Cristo murió por la salvación de todos; pero en sentido estricto es la Iglesia, en la que se entra por el Bautismo, injerto del hombre en Cristo, para participar de la vida sobrenatural, que se difunde de la cabeza a los miembros, por la acción del Espíritu Santo, que es como el alma del Cuerpo Místico. La unidad de este organismo es tan profunda que S. Pablo no duda en decir (Gal. 3, 29): «Unus (εἷς) estis in Christo», es decir, como traduce Sto. Tomás, vosotros sois con Cristo una sola *persona mística*. Aquí «místico» no se opone a real, sino que indica una realidad no física, sino sobrenatural. «Cristo en nosotros» es para S. Pablo el gran misterio revelado por Dios en el Evangelio: por él vivimos de Cristo, continuando en nosotros su Pasión, su Muerte y su Resurrección *(solidaridad)*. Sobre este misterio se fundan la *Redención* y la *Iglesia* (v. estas pals.). Los Santos Padres desarrollan el pensamiento de S. Pablo bien en sentido *eclesiológico* (Ignacio, Cipriano), bien en sentido *soteriológico* más lato (Ireneo, Atanasio, Cirilo Al., Crisóstomo). S. Agustín armoniza las dos tendencias. Un profundo y erudito comentario doctrinal de esta verdad de fe es la reciente Enc. *«Mystici Corporis»* del Sumo Pontífice Pío XII, f. r., que a la luz del Cuerpo Místico considera en primer lugar las relaciones entre Cristo y su Iglesia, de la que es Cabeza, Sustentador y Salvador; después, las relaciones y los vínculos de unión entre los fieles y Jesucristo, condenando las exageraciones del falso misticismo, que tienden a absorber el hombre y su personalidad en Cristo hasta confundirlos en una sola persona física.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 8; F. PRAT, *La Teología de S. Pablo*, Madrid, 1947; MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Louvain, 1933, 2 vols.; S. TROMP, *De Ecclesia quod est corpus mysticum Christi*, Roma, 1937; F. JÜRGENSMEYER, *Il Corpo Mystico di Cristo*, Brescia, 1937; G. CERIANI, *La vita del Corpo Mistico*, Como, 1943; PIUS XII, *Enc. «Mystici Corporis Christi»*, en AAS, 20 Iulii 1943. * E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid, 1952.

P. P.

**CULTO** (lat. «colere» = honrar): En su noción fundamental es una especie de honor, que a su vez es señal de estima tributada a una persona por su excelencia. Pero el

culto añade a la estima el sentimiento de la propia *inferioridad* y sujeción a la persona honrada. De manera que el culto en sentido propio es la manifestación externa de honor hecha a una persona superior en reconocimiento de su excelencia y de la sumisión propia. Siendo Dios el Ser Supremo y el Señor absoluto del universo, a Él se le debe el culto en grado máximo, el cual coincide con la nota esencial de la religión, que consiste precisamente en honrar a Dios por su excelencia y servirle como a Señor. El culto, como acto de religión, le es debido exclusivamente a Dios (de donde se deduce la gravedad del pecado de idolatría): Una forma inferior de culto religioso a las criaturas será lícita solamente en cuanto están ligadas a Dios y Dios manifiesta en ellas su virtud.

*Distinciones:* El culto, por su naturaleza, es no sólo *interno*, sino también *externo:* el externo puede ser *privado* o individual, y *público* u oficial (autorizado por la Iglesia). El culto singular debido a Dios se llama *latría* (del griego λατρεύειν = servir), o adoración; el tributado a los Santos se llama *dulía* (del gr. δουλεύειν = servir) o veneración. El culto a la Sma. Virgen se denomina *hiperdulía.* A las imágenes se les tributa un culto *relativo* por consideración a la persona que representan; a las reliquias, un culto también *relativo* a la persona a que pertenecen, por razón de *contacto.*

La Humanidad de Cristo es objeto de culto latréutico, con esta diferencia, que Dios es adorado *en sí* y *por sí*, en cambio la Humanidad de Cristo lo es en sí, pero por razón del Verbo, a quien está hipostáticamente unida. Errores: *iconoclastas, protestantes* (v. estas pals. y *Corazón* [de Jesús]).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 81; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*[4], Roma, 1951; CHOLLET, «*Culte*», en DTC; EC, vol. IV, col. 1040 *ss.*

P. P.

# D

**DAMASCENO:** v. *Juan Damasceno.*

**DECALOGO** (gr. δεκάλογος = diez palabras, o mandamientos): El nombre se halla inspirado en la misma Biblia (Ex. 34, 28; Deut. 4, 13; 10, 4) y designa los preceptos de carácter religioso y moral que constituían el fundamento del pacto sellado por Dios con Israel sobre el Sinaí, para hacer de él su pueblo escogido. Trátase, exceptuando el precepto del sábado, de leyes naturales, por lo que tienen valor universal y siguen en vigor con las perfecciones aportadas por Cristo en la Iglesia cristiana (Mt. 5, 17-47). El pacto contenía también una serie circunstancial de disposiciones de derecho civil (Ex. 21, 1-23, 19), ordenadas a la vida de la nación israelita. Dado que el Decálogo fué entregado por el mismo Dios escrito en dos tablas de piedra, que fueron después conservadas en el Arca, en testimonio del pacto (Ex. 40, 20), es probable que su forma original haya sido la de sentencias breves, como lo es en la mayoría de los Mandamientos actuales. En su redacción

literaria posterior se añadieron en algunas partes algunas explicaciones (Ex. 20, 1-17; Deut. 5, 6-21).

No es constante en la tradición del texto el orden de algunos mandamientos.

Se discute particularmente la extensión del primer mandamiento (Ex. 20, 2): «Yo soy el Señor tu Dios... (v. 3) no tendrás otro Dios frente a mí (v. 4). No te harás escultura ni imagen alguna de cosa que esté arriba en el cielo o aquí abajo en la tierra ni tampoco en el agua... (v. 4) no te postrarás ante ellas ni las servirás; porque Yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación (v. 6), pero, en cambio, uso de clemencia hasta la milésima con aquellos que me aman y observan mis Mandamientos.»

Los vv. 4-6 son evidentemente una explicación del mandamiento verdadero y propio contenido en los vv. 2-3, por lo que los católicos (con los antiguos judíos de Palestina y los luteranos) no los consideran como un mandamiento distinto del precedente; simplemente prohiben cualquier representación de la divinidad, porque el culto de las imágenes entre los pueblos que estaban en contacto con Israel era, sin excepción ninguna, politeísta e idolátrico. Los judíos helenistas, los Padres de la Iglesia griega, los Calvinistas y algunos católicos modernos, consideran los vv. 4-6 como un nuevo mandamiento — el segundo —, y en consecuencia unifican los dos últimos preceptos (la prohibición de desear los bienes y la mujer del prójimo), los cuales con más lógica dividen en dos los que ven en los vv. 2-6 un solo mandamiento con su explicación aneja, porque la pasión que inclina al hombre a desear los bienes del prójimo es distinta de la que lo mueve a desear su mujer.

No tienen, pues, razón algunos protestantes que echan en cara a la Iglesia católica el haber suprimido en el Decálogo el precepto relativo a las imágenes. La extensión real del texto del Mandamiento no es cuestión teológica, sino un problema exegético libremente discutido por los estudiosos de las diversas confesiones cristianas.

BIBL. — DTC, IV, 161-176; DBVS, II, 341-351; EC, IV, 1261-63; A. Baccari, De *praeceptorum Decalogi distinctione et ordine*, en «Verbum Domini», 17 (1937), pp. 317-20, 329-34; M. Valentini, *Le condizioni sociali del Decalogo e la sua autenticità mosaica*, en «Salesianum», I (1939), pp. 407-420.

S. G.

**DEFINICIÓN DOGMÁTICA:** Es la solemne declaración de la Iglesia acerca de una verdad contenida en las fuentes de la divina Revelación (Sagrada Escritura y Tradición) y propuesta a los fieles, que vienen por lo tanto obligados a creerla por la autoridad de Dios que la ha revelado. La Revelación escrita y oral contiene un conjunto de verdades enunciadas con más o menos claridad. Ante todo se ha de distinguir lo que ha sido revelado *formalmente*, o sea esencialmente, y lo que puede deducirse por medio de razonamiento de un principio revelado (revelación *virtual*). Evidentemente la verdad fundamental revelada es divina y lleva consigo todo el peso de la autoridad de Dios, verdad suprema e infalible. En cambio, la verdad virtualmente revelada

resulta de un elemento divino y de un elemento humano, por lo cual no se puede imponer a la conciencia del creyente en nombre de Dios. La Iglesia es el custodio del depósito de la divina Revelación, y su misión no es la de crear la verdad divina, sino la de buscarla en las fuentes de la Revelación, sacarla a la luz cuando no esté explícita y proponerla como tal para que sea creída. La declaración de la Iglesia puede ser hecha a modo de *magisterio ordinario* (predicación unánime de los Obispos unidos con el Romano Pontífice, enseñanza unánime de los Teólogos bajo el control del Magisterio Eclesiástico, consentimiento de los fieles, práctica litúrgica) o a modo de *magisterio extraordinario* (declaración solemne del Papa, por medio de una Bula u otro documento, o de un *Concilio Ecuménico* (v. esta pal.), o de un Concilio particular aprobado por el Papa; Símbolos y Profesiones de fe emanados o aprobados por la Iglesia). La definición dogmática estrictamente dicha es la verdad propuesta del segundo modo; en el sentido más riguroso constituye el *dogma formal* (v. esta palabra), que se llama también verdad de fe divino-católica, a la cual no puede el fiel negar su asentimiento sin caer en la *herejía* (v. esta pal.). Nótese, sin embargo, que generalmente basta para constituir un dogma o una verdad de fe divino-católica la función del *magisterio ordinario*, como declara el Conc. Vat., Ses. III, cap. 3 (DB, 1792): «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.»

BIBL. — GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, París, 1925; GRANDMAISON, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*, París, 1928; A. GARDEIL, *Le donné révélé et la Théologie*, Juvisy, 1932; EC, vol. IV, col. 1792 ss. * MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, 1952.

P. P.

**DEÍSMO**: Etimológicamente parece equivaler a un sistema en que se afirma a Dios; en este sentido coincidiría con el Teísmo. Pero el uso no sólo distingue sino que opone el uno al otro. El *Teísmo* es un sistema ortodoxo, que admite íntegramente la Teodicea cristiana en oposición al Ateísmo y al Panteísmo. En cambio, el *Deísmo* es una concepción racionalista de la divinidad, que toma por base la razón humana y no la divina Revelación. Las afirmaciones deísticas presentan un Dios mutilado en su naturaleza y en sus atributos: según la importancia y alcance de esta mutilación, el Deísmo tiene varios grados. Al principio (en el s. XVI) sirvió esta palabra para designar a los *Socinianos* (v. *Unitarismo*); en el siglo XVII, el Deísmo se extendió por Inglaterra como *cristianismo racional* (Cherbury, Collins, Bolingbroke y otros); en el s. XVIII se convierte en la enseña de los *Enciclopedistas* (Voltaire, Rousseau especialmente). El Deísmo, poco a poco, minimizando la divinidad, se va acercando al Ateísmo y al Panteísmo.

BIBL. — SAVOUS, *Les déistes anglais et le christianisme*, París, 1882; E. CASSIRER, *La Filosofia dell'Illuminismo*[2],

Florencia, 1944; M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Florencia, 1942; A. Forget, «*Déisme*», en DTC; EC, vol. IV, col. 1334 ss. * D. Domínguez, *Historia de la Filosofía*, Santander, 1953.

P. P.

**DEMONIO - DIABLO:** Dos palabras de origen griego: δαίμων, de raíz incierta, y διάβολος (de διαβάλλω: acuso, calumnio)=acusador, empleadas las dos en el lenguaje cristiano para significar los Ángeles rebelados contra Dios, caídos por ello en el infierno.

Es frecuente entre los clásicos griegos (Homero, Hesíodo, Herodoto, Platón, Plutarco) el uso de δαίμων (mucho más que de διάβολος), pero con diversa significación: *numen*, en cuanto influye, bien o mal, sobre el hombre; *genio* o espíritu protector (cfr. el demonio de Sócrates), intermediario entre la divinidad y el hombre, a veces también *suerte, destino*.

El concepto de espíritus intermedios buenos o malos entre Dios y el mundo lo encontramos también en las demás religiones y sistemas de Filosofía mitológica (*Gnosticismo*, v. esta pal.), pero la Revelación cristiana presenta una doctrina tan característica acerca de los demonios, que no se puede pensar en una derivación de fuentes extrañas. Ya en el A. T. se perfila siniestramente la figura de *Satanás* (de שׂטן = insidiar, perseguir), enemigo del hombre, que bajo la forma de la serpiente determina la caída de Eva y de Adán, que pide y obtiene de Dios el poder atormentar a Job, que agita a Saúl e instiga a David al mal. Se habla del demonio en el libro de Tobías y en el de la Sabiduría, que le atribuye la introducción de la muerte en el mundo (Sap. 2, 24). Con más frecuencia se encuentra en el N. T. el nombre de Satanás, demonio, diablo. Es Satanás quien tienta a Jesús en el desierto (Mt. 4, 1), a Satanás le atribuyen los fariseos los milagros de Jesús, pero el Salvador prueba la necedad de esta acusación demostrando su poder arrojando los demonios y a su jefe de los posesos (cfr. especialmente el Evangelio de S. Marcos). Jesús afirma haber visto a Satanás precipitarse del cielo como un rayo (Lc. 10, 17), advierte a los Apóstoles de sus asaltos (Lc. 22, 31), declara la víspera de su Pasión y Muerte que Satanás ha sido ya juzgado y vencido (Jo. 16, 11).

Los Santos Padres desarrollan estos datos y ofrecen materia a los escolásticos para una sistematización doctrinal definitiva a la que contribuyen algunas precisiones del Magisterio de la Iglesia (cfr. Conc. Later. IV, DB, 428).

Los puntos fundamentales de la doctrina católica acerca del diablo son: a) Dios creó los *Ángeles* (v. esta pal.), que son buenos por naturaleza, pero muchos de ellos pecaron y se hicieron malos deliberadamente; b) no es el diablo quien ha creado la materia y los cuerpos; c) Satanás y sus secuaces han sido castigados por Dios con el infierno, desde donde ponen asechanzas, tientan y persiguen a los hombres en tanto en cuanto Dios se lo permite (v. *Tentación*); d) los demonios, como todos los Ángeles, son espíritus puros, dotados de entendimiento y de voluntad; e) los Ángeles fueron hermoseados por la gracia desde el primer instante de su creación: muchos de ellos cayeron en un

pecado de soberbia y se perdieron irremediablemente, porque en virtud de su naturaleza espiritual su libre elección entre el bien y el mal queda inmutable una vez hecha, y por lo tanto sin lugar a arrepentimiento; f) el demonio perdió con su pecado los dones sobrenaturales, pero conserva su naturaleza espiritual ricamente dotada de inteligencia y de tenaz voluntad para el mal; g) los demonios odian a los hombres destinados a reemplazarlos en la gloria.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, p. 63 ss.; DTC, «*Démon*» (por varios autores); P. PARENTE, *De creatione universali*[a], Roma, 1949, p. 45 ss.; G. DE LIBERO, *Satana: l'essere, l'azione, il dominio*, Turín, 1934; V. GENOVESI, *Satana*, Chieri, 1942; C. MANACORDA, *Satana*, «Angelicum», Milán, 1950.

P. P.

**DEPÓSITO (de la fe):** Esta expresión se encuentra en las dos cartas de S. Pablo a Timoteo (I Tim. 6, 20; II Tim. 1, 14) y hace referencia a la idea de la doctrina de la fe. El depósito que Pablo transmite a su fiel colaborador es el conjunto de la Revelación divina (I Tim. 6, 1; 4, 6), del cual forman parte: los dogmas, la moral, los Sacramentos, la Sagrada Escritura, la ordenación jerárquica de la Iglesia. La noción jurídica del depósito implica que éste no es propio de quien lo explota, sino de quien se lo ha entregado para que lo conserve íntegramente. El «depósito de la fe» viene de Dios y ha sido confiado a unos hombres a quienes se asegura una particular asistencia del Espíritu Santo (II Tim. 1, 14), que son los que suceden a los Apóstoles en el Magisterio y en el Ministerio. Cristo transmitió el «depósito» cuyo contenido no puede estar sujeto a alteraciones. El privilegio de la infalibilidad en la guarda del «depósito» compete a la Iglesia, «columna y fundamento de la verdad» (I Tim. 3, 15); la infalibilidad personal es exclusiva de Pedro, fundamento de la Iglesia (Mt. 16, 18), y de sus sucesores en el Primado Apostólico. Sin embargo, custodiar el depósito no significa enterrarlo, como hizo el siervo vituperado de la parábola con los talentos de su señor (Mt. 25, 14-30; Lc. 19, 11-27). La Iglesia encuentra en el depósito de la fe las riquezas, que comunica a sus hijos, las armas con que combate a sus adversarios, adaptándose con admirable sabiduría a las necesidades de los hombres y de los tiempos. Su fe viva establece el contenido y la extensión del depósito a través de los siglos.

BIBL. — DBVS, III, cols. 374-395; EC, IV, 1442 ss.; P. SPICQ, *St. Paul et la loi des dépôts*, en «Revue Biblique», 40 (1931), pp. 481-502.

S. G.

**DESCENSO (de Cristo a los infiernos):** Esta verdad, claramente afirmada en los textos del N. T. (Hechos 2, 24, 27-31; I Petr. 3, 19 *s.*; 4, 6), se encuentra formulada en el Símbolo desde el s. IV, en que fué introducida sin contradicciones y sin intención polémica. Habiendo aceptado Cristo con su Encarnación las condiciones inherentes a la naturaleza humana — excepción hecha del pecado — después de su muerte, entre el momento de ésta y el de su Resurrección, su alma descendió al retiro de los muertos. El término «infiernos» indica precisamente el

lugar donde se encontraban los difuntos en estado de felicidad natural y en espera de la Redención, que les permitiese la entrada en el Paraíso (v. *Infierno*). Se ha de notar, con todo, que durante los tres días de permanencia del cuerpo de Cristo en el Sepulcro, en tanto que el alma abandonó el cuerpo, la divinidad no se separó por un momento ni del alma ni del cuerpo y, por consiguiente, Cristo bajó a los infiernos con su alma y su divinidad (DB, 421).

Jesús anunció en el Limbo a los justos del A. T. la Redención realizada. Los textos bíblicos arriba citados presentan algunas dificultades de interpretación, y la tradición patrística no se muestra siempre de acuerdo en la determinación de su sentido. Los *Apócrifos* (v. esta pal.) abundan en detalles discutibles sobre la actividad de Cristo en el Limbo de los justos, pero el dogma es claro en sus líneas esenciales.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 52, aa. 1-8; *Catec. del Conc. de Trento*, P. I, cap. VI; DTC, IV, 500-619; DTC, XII, 1766-1771; DBVS, II, 395-431; Vitti, en «Verbum Domini», 7 (1927), pp. 111-118, 138-144; 171-181; Holzmeister, *Comment. in Ep. I Petri*, París, 1937, pp. 295-354; Vostè, *De mysteriis vitae Christi*, Roma, 1940, pp. 423-444.

S. G.

**DESEO** (de Dios): Es propiamente una inclinación del apetito sensitivo o de la voluntad hacia un bien ausente. Impropiamente se llama también deseo la inclinación del entendimiento hacia la verdad. Es verdad de fe y de razón que las criaturas, especialmente el hombre, tienden a Dios consciente o inconscientemente, por ser Dios la causa eficiente y final de todas las cosas. En el hombre, hecho a imagen de Dios, esta tendencia se acentúa más y el deseo se hace más dramático, una verdadera nostalgia, después de la caída original. Pero hay una vieja cuestión teológica acerca del deseo de la visión beatífica: ¿Puede el hombre, sin la Revelación y sin la gracia, desear la visión intuitiva de la esencia de Dios?

Scoto y su escuela responden afirmativamente, añadiendo que tal deseo es *innato*, es decir como instintivo, independiente del conocimiento explícito del objeto. Esta sentencia liga al hombre más íntimamente con Dios y presenta el orden sobrenatural como término de una inclinación natural: desamparada esta sentencia con motivo de la condenación del *Bayanismo* (v. esta pal.), ha revivido últimamente, defendida por no pocos teólogos de diversas escuelas. En cambio, los *Tomistas*, partiendo de una rígida distinción entre el orden natural y el sobrenatural, sostienen que en el hombre no puede nacer el deseo de la visión beatífica sin la Revelación, ni puede ser eficaz en todo caso sin la gracia. Sto. Tomás, aun defendiendo esta doctrina de la distinción neta entre los dos órdenes, habla en la *Suma* (I, q. 12, a. 1) y en otras obras de un «deseo natural», que el hombre concibe viendo sus efectos, de ver también la Causa primera, es decir, a Dios.

El comentario de este pasaje ha creado una amplia literatura con las más variadas soluciones. Siguiendo la corriente dirigida por Silvestre de Ferrara se puede presentar como más probable la siguiente interpretación: el deseo de que habla Sto. Tomás es, cier-

tamente, natural, pero no *innato* (instintivo), sino *deducido* («elicitus»), es decir, dependiente del conocimiento de las cosas (efecto), de donde nace el deseo de conocer su causa (Dios). Pero Dios no puede ser conocido plenamente, sino con la visión beatífica: por lo que, sin saberlo, el hombre tiende materialmente con aquel deseo natural a la visión beatífica. En aquel deseo radica la posibilidad de la elevación del hombre al orden sobrenatural *(potencia obediencial)*. Sin la ayuda de la gracia, tal deseo no será más que pura e ineficaz tendencia.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 1; J. SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Nápoles-Roma, 1896; BAINVEL, *Nature et surnaturel*, París, 1920; FERNÁNDEZ, Varios artículos en «Divus Thomas» (Plac.), 1930; VALLARO, íd., en «Angelicum», 1934-35; LEMEER, *De desiderio naturali ad visionem beatificam*, Roma, 1948; P. PARENTE, «*Desiderio naturale di Dio*», en EC, vol. IV, cols. 1475-1483. • I. GONZÁLEZ, *Theologia naturalis*, Santander, 1952; ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, Madrid, 1952.

P. P.

**DESTINO:** Significa en el lenguaje común una ley oscura e ineludible, que determina un suceso o una serie de sucesos o todo el curso de la vida de un hombre, de un pueblo, de una institución. En este sentido el destino tiene como término correlativo la *suerte*, entendida *fatalísticamente*. En los hombres modernos que no tienen una fe religiosa se encuentra con frecuencia una conciencia incontrolada de esta oscura ley que los lleva a una trivial superstición.

El concepto de un destino domina en las religiones paganas y no es extraño a sus sistemas filosóficos. Los griegos personificaban el destino haciendo de él un dueño caprichoso no sólo de los pobres mortales, sino incluso de los mismos dioses: es la Μοῖρα omnipotente e inexorable, que lo predetermina todo en sus inmutables decretos; es el *Fatum* (= dicho, decretado) de los latinos. Las *Parcas*, la *Fortuna* son representaciones clásicas del mismo concepto en relación principalmente con la vida humana. Entre los sistemas filosóficos el más fatalista es el Estoicismo, que tiene toda una teoría sobre el destino como ley ineludible del universo concebido cómo un Todo destinado a recorrer su parábola ascendente y descendente, arrastrando en su rígida suerte a todas sus partes, incluído el hombre. Marco Aurelio recoge en sus *Recuerdos* el eco triste de este determinismo estoico, que compromete la libertad humana. Cicerón reaccionó contra esta concepción inhumana en su opúsculo *De Fato*, donde, establecida la alternativa entre el Hado divino y la libertad humana, se declara decididamente por la libertad hasta el punto de negar la divina Providencia sobre los hombres. El cristianismo elimina la mitología del destino y corrige las desviaciones filosóficas paganas. S. Agustín (cfr. *De civitate Dei)* reduce simplemente el destino a la Providencia divina, en la que resplandece la sabiduría y el amor de Dios y a la que todas las criaturas están subordinadas en su ser y obrar. Sto. Tomás desenvuelve el pensamiento tradicional de los Padres cuando habla del influjo de Dios sobre las criaturas, pero especialmente sobre el hombre, demostrando que este influjo no perturba, sino perfeccio-

na la actividad de la criatura y se alía armónicamente con la libertad del hombre (v. *Concurso divino*). Hay un nexo causal entre la ciencia, voluntad y omnipotencia de Dios por una parte y la actividad de las criaturas por otra; pero este nexo, aunque misterioso, no violenta, sino que ayuda a las causas necesarias y libres a desarrollar su acción según su propia naturaleza, necesaria o libremente (v. *Presciencia*).

Sto. Tomás trata del *Hado* explícitamente y lo define: «ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos». El Hado, pues, no es más que la ley impresa en las causas segundas por el pensamiento y la voluntad de Dios. El cristiano hablará de la Providencia en lugar del destino o del Hado.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 116; S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, V; BOECIO, *De consolatione philosophiae*, 1, IV; A. CHOLLET, en DTC.

P. P.

**DEUTEROCANÓNICO**: v. *Canon (de la Biblia)*.

**DEVOCIÓN** (lat. «devovere» = ofrecer, consagrar, especialmente a la Divinidad): En sentido estricto es un acto interno de religión, definido por Sto. Tomás: «voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitutem pertinet» (*S. Theol.*, II-II, q. 82, a. 1).

Consiste, pues, la devoción, esencialmente, en la resolución de la voluntad a servir a Dios, es decir, a subordinar a su gloria y a su beneplácito toda nuestra vida. En este sentido la devoción es parte del culto, más aún, es su alma. El culto, en efecto, es la manifestación del honor rendido a una persona superior en reconocimiento de su excelencia y de la sumisión propia. Por lo tanto, el culto implica una acción *interna* (del entendimiento y de la voluntad) y una acción *externa* (la manifestación de la estima y de la sumisión). Si por devoción se entiende, además de la disposición íntima de la voluntad, una manifestación externa, coincide entonces con el culto, como sucede con frecuencia en el lenguaje común. La devoción en este segundo sentido puede ser, lo mismo que el culto, *pública* y *privada;* la distinción entre una y otra depende de una sola razón: la intervención o aprobación de la Autoridad Eclesiástica (el Obispo o la Santa Sede). Una devoción puede ser externa, extendida en un lugar, sin llegar a ser pública por falta de explícita aprobación eclesiástica (CIC, c. 1257, 1261, 1259). La Iglesia se muestra reacia en aprobar nuevas devociones o formas de culto por el peligro que existe de que en ellas se puedan mezclar supersticiones o errores teológicos. En cuanto a la devoción en *sentido estricto,* que es lo que aquí nos interesa, nótese que: 1) tiene como elementos esenciales una *fe* iluminada y una *caridad* ardiente, la fe le da un conocimiento cada vez más rico de Dios, la caridad hace que el alma se adhiera cada vez más fuertemente a Él desprendiéndola de las criaturas y de sí misma, con la eliminación del amor propio; por ello el alma devota no busca más que a Dios; 2) tiene como causa extrínseca a Dios, al cual es preciso pedirla por medio de la oración, y como causa intrínseca la meditación de

las verdades eternas (Sto. Tomás, *S. Theol.*, II-II, p. 82, a. 3); 3) su efecto es el progreso en la perfección y la alegría espiritual. A la devoción, que es decisión, prontitud y viva adhesión a Dios, se opone la acidia del espíritu y la tibieza consiguiente.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 82; Id., *De perfectione vitae spiritualis*; S. FRANCISCO DE SALES, *Obras Selectas*, Madrid, 1953; MEYNARD, *Trattato della vita interiore*, Turín, 1936; GROU, *Caratteri della vera devozione*, Turín, 1938.

P. P.

**DIABLO**: v. *Demonio*.

**DIACONADO** (gr. διάκονος = sirviente): Es la segunda en línea ascendente de las Órdenes mayores (**v.** *Orden*).

Es de institución divina, como se prueba por la Sda. Escr. (Hechos 6, 1 ss.; Filip. I, 1; I Tim. 3, 8-13), y mejor todavía por la Tradición. A los Diáconos se les reservaron en la antigüedad muchas funciones, incluso de orden económico y jurisdiccional, por lo que su posición fué muy venerada y dió ocasión a algunos para enorgullecerse y mostrar una actitud poco reverente para con sus Obispos. Al primero de los Diáconos, el arcediano, confiaba en Roma el Papa moribundo los bienes de la Iglesia para que los transmitiera a su sucesor.

El poder de los arcedianos se hizo, como consecuencia de esto, tan exorbitante que llegó a dificultar gravemente la vida eclesiástica, por lo que el Concilio de Trento, después de haber reconocido ampliamente los méritos contraídos con la Iglesia, los redujo a meras dignidades capitulares.

De los múltiples oficios del Diácono, el Pontificado Romano ha conservado solamente tres: servir al sacerdote o al Obispo en el altar, bautizar y predicar.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol., Supplementum*, q. 37, a. 2; TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, cap. 2; VEN. OLIER, *Gli ordini sacri*, Roma, 1932, p. 2, c. 7; RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921; LECLERCQ, «*Diacre*», en DACL; B. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, Romae, 1941, vol. I; P. PALAZZINI, «*Diacono e arcidiacono*», en EC. * G. GÓMEZ LORENZO, *Las Sagradas Órdenes*, Salamanca, 1948.

A. P.

**DIASPORA** (gr. διασπορά): Significa dispersión y designa la comunidad de los hebreos, que se hallaban fuera de Palestina.

Las dispersiones hebraicas más antiguas datan de la caída del reino de Israel, en 722 a. C., y del reino de Judá, en 598 a. C., cuando los Asirios y Babilonios, para desarraigar toda posible revuelta, trasladaron la parte mejor del pueblo a otras regiones lejanas. Como consecuencia y también por razones comerciales, los hebreos se dispersaron por todo el mundo, movidos de su instinto nómada, favorecido por la maravillosa red de comunicaciones de la antigüedad. Los centros de donde irradió la diáspora fueron Jerusalén, Babilonia y Alejandría de Egipto, para los países mediterráneos, y Antioquía de Siria, para el Asia Menor. Desde el siglo I a. C. fué Roma el centro principal, desde donde los judíos invadieron el occidente.

Las comunidades de la diáspora se hallaban sólidamente organizadas y ofrecieron un magnífico

punto de apoyo para la penetración del cristianismo en el mundo greco-romano.

BIBL. — VANDERVOST, «*Dispersión*», en DBVS, II, 432-45; EC, II, col. 1955-57; RICCIOTTI, *Historia de Israel*, Barcelona, 1947.

S. G.

**DIÓCESIS** (gr. διοίκησις = administración): Es el territorio sobre el cual extiende su jurisdicción el Obispo u otro Prelado. La división de las diócesis y de las provincias eclesiásticas se hizo originariamente en perfecta armonía con la división y extensión de las provincias del Imperio Romano. Pero el cambio de las condiciones históricas, políticas y sociales impuso más tarde una profunda modificación de los términos primitivos.

El Anuario Pontificio que se publica todos los años da el catálogo exacto de todas las diócesis del orbe católico, con el nombre de sus respectivos Obispos (1).

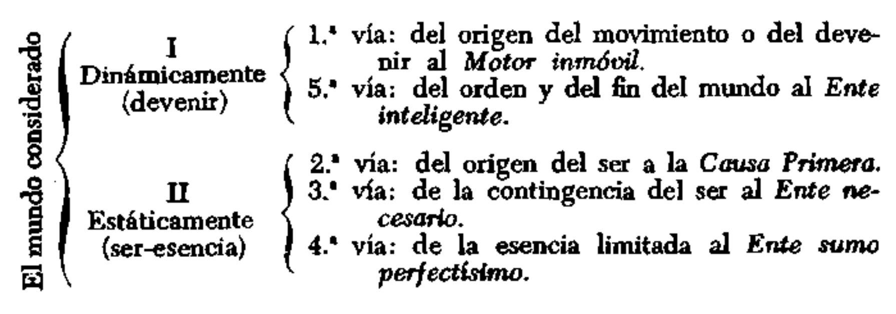
BIBL. — B. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, vol. I; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Roma, 1941, vol. I, n. 344-349; P. PASCHINI-P. CIPROTTI, «*Diocesi*», en EC. º F.-REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, Santander, 1951.

A. P.

**DIOS**: En todos los pueblos de todos los tiempos y de todos los lugares existió siempre viva la idea y la fe en un Ser Supremo, Creador y Señor del universo, particularmente del hombre. Según los más doctos en historia de las religiones, el Politeísmo es una degeneración del *Monoteísmo* primitivo (v. esta pal.). La idea de Dios no se deriva solamente de la Revelación hecha a nuestros primeros padres, como pretende el *tradicionalismo* (v. esta pal.), sino que es también fruto de la reflexión espontánea de la razón humana sobre el mundo. S. Pablo afirma, en su Carta a los Rom., 1, 18 ss., que los gentiles fuera del ámbito de la religión judaica conocieron a Dios a través de las criaturas, pero que no lo adoraron como debían, sino, por el contrario, cayeron por su propia malicia en la idolatría. La Iglesia definió contra el *Agnosticismo* de todas clases (v. esta pal.) que el hombre con sólo la luz de la razón puede llegar al conocimiento cierto de Dios, considerando las cosas creadas, que son un reflejo y manifestación de las perfecciones de Dios creador (Conc. Vatic., Ses. III, c. 2). Por otra parte, la Iglesia rechazó siempre la opinión opuesta al Agnosticismo, según la cual Dios es objeto de una intuición directa e inmediata (*Ontologismo*, v. esta pal.). Los teólogos traducen esta doctrina de la Iglesia en las afirmaciones siguientes: 1) Dios, Ser Supremo que trasciende infinitamente toda la naturaleza creada, no puede ser conocido *intuitivamente*, ni por una idea o sentimiento *innato* (el Ontologismo y el Innatismo están fuera y contra la conciencia psicológica); 2) Dios puede ser conocido, más aún, puede demostrarse su existencia, partiendo no de Él mismo (*a priori*), sino de las criaturas (*a posteriori*), las cuales presentan claramente los caracteres de un efecto, en que está implícita la exigencia de una causa; 3) este conocimiento natu-

(1) Se acaba de publicar en estos días el Anuario Católico Español, volumen I, dirigido por el M. R. P. Fr. Justo Pérez de Urbel, que contiene una detallada descripción de todas las diócesis españolas. (Madrid, 1953, s. e.)

ral de Dios no es nunca *adecuado*, sino sólo *analógico* (v. *Analogía*). Sto. Tomás sobre la base de estos principios ha fundado sus cinco argumentos o vías para demostrar la existencia de Dios:




Se fundan todos estos argumentos sobre el principio de causalidad y a ellos se reducen necesariamente todos los demás, que parten de las verdades universales de nuestra mente (S. Agustín), o del deseo del sumo bien, o de la ley moral esculpida en el corazón humano.

Para el argumento de S. Anselmo v. *Apriorismo*. Para el conocimiento de Dios en la otra vida v. *Visión beatífica*.

Para la constitución íntima de Dios v. *Esencia (divina)* y *Trinidad*.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 2; Schmidt, *Manual de Historia comparada de las religiones*, Madrid, 1941; A. Zacchi, *Dio*, 2 vols., Roma, 1925; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, París, 1928; Sertillanges, *Las fuentes de la creencia en Dios*, Barcelona, 1943; H. Belloc, *La risposta alla grande domanda: Esiste Dio?*, Brescia, 1939; R. Jolivet, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, París, 1932; Landucci, *Esiste Dio?*, 1948; «*Dieu*», en DTC, y DA; *Dio nella ricerca umana* (varios autores), Roma, 1950; EC, vol. IV, cols. 1615-1651. * J. Bujanda, *Existe Dios*, Cádiz, 1941; J. Simón, *A Dios por la ciencia*, Barcelona, 1941; Kologrivof, *Suma católica contra los «sin Dios»*, Barcelona, ELE, 1943.

P. P.

**DÍPTICOS**: v. *Canon (de la Misa)*.

**DISCENTE** (Iglesia) (lat. «discere» = aprender): Llámase así la parte de los miembros de la Iglesia que son súbditos. En efecto, la Iglesia es una sociedad jerárquica en que por derecho divino unos son superiores (el Papa y los Obispos) con autoridad para enseñar y otros son súbditos (todos los fieles) con la obligación de aceptar la enseñanza de la fe y de la moral profesada por los Pastores legítimos.

Conforme a este concepto el Papa y los Obispos constituyen la Iglesia *docente* y los fieles la Iglesia *discente* (que aprende).

Aun los sacerdotes, incluídos los que tienen cura de almas, como son los párrocos, pertenecen a la Iglesia discente, si bien los Obispos se sirven de éstos ordinariamente en el ministerio de la divina palabra; pero en tanto que los Obispos son maestros por derecho originario, los sacerdotes lo son solamente por participación y por delegación.

Además, los Obispos unidos en su enseñanza al Papa gozan de

infalibilidad *activa* (infalibilidad en la enseñanza), en cambio, los fieles en cuanto reciben y se apropian la doctrina inmune de error gozan de una especie de infalibilidad *refleja* que en términos teológicos se llama pasiva (infalibilidad en creer).

BIBL. — E. CARRETTI, *Propedeutica alla Sacra Teologia*, Bolonia, 1927; W. WILMERS, *Manuale della religione cattolica*, Roma, 1901, p. 150, y todos los tratados «*De Ecclesia*».

A. P.

**DIVINIDAD** (de Jesucristo): Dogma fundamental del cristianismo. En el A. T. bosquejan la divinidad de Jesucristo diversos textos: a) *mesiánicos* (Gen. 3, 14 ss.; ibíd., 12, 1-3, y 49, 14; Num. 24, 17; Salmos 2, 44, 71, 88, 109; Profecías: Is. 7, 14 y 9, 6; Mich. 5, 2; Jer. 23, 6; Dan. 7, 13; Malach. 3, 1). Estos textos tienen su fuerza si se consideran a la luz del N. T.; tomados en particular no todos son apodícticos, aunque al menos sugieren una vaga *trascendencia* del futuro Mesías. Tiene particular valor el texto de Is. 9, 6, donde el Mesías es vaticinado como אֵל גִּבּוֹר = *'el gibbôr* (= Dios fuerte), título que en otras partes se atribuye a Jahwe. No es de menos valor la profecía de Mal. 3, 1, donde se predice al precursor y al Mesías que entrará en el templo como dominador (hebr. *ha' adôn* = nombre de Jahwe). b) *Textos sapienciales*, que presentan la divina sabiduría como personificada, de manera que da motivo a pensar en una distinción de términos o sujetos en el seno de la divinidad (Prov. 8, 12 ss.; Eccli. 25, 5 ss.; Sap. 7, 21 ss., y 18-14).

En el N. T. resulta evidente la divinidad de Cristo:

1) El Mesías vaticinado es Cristo (en todo el Evangelio).

2) En los *Sinópticos:* Cristo es el Hijo de Dios único (gr. ἀγαπητός = predilecto = único): Mt. 3, 17 y 17, 5; Mc. 1, 11 y 9, 7; lo confiesa como tal S. Pedro (Mt. 16, 16 ss.) y Jesús aprueba y alaba su confesión. Además, Jesús distingue al Padre con los posesivos «*mío*» y «*vuestro*», sin asociarse nunca con los hombres para decir «*nuestro*». Ante el Sanedrín afirma que es Hijo de Dios, por lo cual es condenado. Se proclama superior a Salomón (Mt. 12, 41), completa y perfecciona la ley divina (Mt. 5, 21), perdona los pecados a la Magdalena y al paralítico, promete la vida eterna a quien le ama sobre todas las cosas y le sirve, obra prodigios por su propia virtud, resucita de entre los muertos y sube al cielo.

3) *Evangelio de S. Juan:* Cristo es el Verbo eterno, verdaderamente Dios (c. 1), es el Unigénito del Padre, que existe antes que Abraham (8, 58); es una sola cosa con el Padre (10, 30) y envía el Espíritu Santo (15, 26).

4) *S. Pablo* afirma categóricamente la divinidad de Jesucristo, especialmente en Rom. 9, 5; Col. 1, 15 y 2, 9; Filip. 2, 6 ss.: Hebr. 1, 11; Tit. 2, 13.

La *Tradición* se muestra como un coro unánime dando un testimonio inenarrable de palabras, de arte, de vida, de sangre, sellado y refrendado por el Conc. Niceno (325). V: *Jesucristo.*

BIBL. — CORDOVANI, *Il Salvatore*, Roma, 1945; GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona, ELE, 1941; M. LEPIN, *Le Christ Jésus*, París, 1929 (contra las ex-

travagancias de Couchoud); TONDELLI, *Gesu Cristo*, Turín, 1936; F. FABBI, *Il cristianesimo rivelazione divina*, Asís, 1950, p. 273 ss.; «*Jésus-Christ*», en DTC y en DA, y todos los tratados apologéticos y dogmáticos sobre el Verbo encarnado; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951. * Acerca de este último libro, v. SOLÁ, *Observaciones sobre el interesante libro de Parente, L'Io de Cristo*, Est. Ecl., 1953; B. XIBERTA, *El yo de Jesucristo*, Barcelona, 1954; BOUGAUD, *Divinidad de Jesucristo*, Barcelona, ELE.

P. P.

**DIVORCIO**: En sentido estricto es la disolución del vínculo matrimonial para que los cónyuges puedan contraer nuevo matrimonio; en sentido lato es la separación (en cuanto a habitación, comida, etc.) de los cónyuges, subsistiendo firme el vínculo matrimonial. El divorcio en sentido estricto fué concedido por Dios a los hebreos «ob duritiam cordis eorum» y estaba tan profundamente arraigado en las costumbres de los pueblos romanos y bárbaros que hizo particularmente difícil a la Iglesia la misión de hacer que los fieles y los legisladores aceptaran el principio de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, que ella recibió del derecho natural y sobre todo de la Revelación. Aunque el divorcio no es directamente contrario al fin primario del matrimonio, es decir, a la procreación y educación de la prole (razón por la cual pudo Dios dispensar temporalmente de la primitiva ley de la indisolubilidad), sin embargo se opone directamente al fin secundario, es decir, a la mutua ayuda y concordia entre los cónyuges, como se ve evidentemente si se reflexiona sobre los innumerables desórdenes de que es ocasión la sucesiva separación de los cónyuges (odios, rencores, venganzas, abandono de la prole, discordia entre las familias, degradación de la mujer). Estas y otras razones semejantes movieron al divino Restaurador de la familia y de la sociedad humana a derogar la concesión hecha en el A. T. devolviendo a la institución del matrimonio su originaria indisolubilidad. En efecto, Jesús afirmó con frase inequívoca: «Quien repudie a su mujer y tome otra comete adulterio, y quien tome la mujer repudiada comete también adulterio» (Lc. 16, 18; cfr. I Cor. 7, 10-11; Rom. 7, 2-3). La doctrina de Jesucristo fué ilustrada por los Santos Padres, aplicada constantemente por la Iglesia Romana (que hubo de sostener gigantescas luchas con emperadores y príncipes libertinos, el último de los cuales fué Enrique VIII, que, despechado porque Roma le negaba el divorcio, separó a todo un pueblo de la verdadera fe) y finalmente definida en términos precisos en el Conc. de Trento (DB, 975, 977). Es cierto que los orientales disidentes y los protestantes, fautores del divorcio, objetan con una frase del Señor: «Pero Yo os digo que el que repudie a su mujer, excepto en el caso de adulterio (παρεκτὸς λόγου πορνείας), la hace cometer adulterio, y quien toma a una mujer repudiada comete el mismo pecado» (Mt. 5, 32; cfr. 19, 9); respóndese a esto que el inciso, aun separado del conjunto de la doctrina evangélica y de la tradición, no implica necesariamente que Cristo permita el divorcio en el caso de adulterio de una de las dos partes. En efecto, considerando solamente el valor de las palabras en su contexto,

Jesús, al enunciar la ley de la indisolubilidad quiso prescindir de la cuestión tan espinosa para sus oyentes del adulterio; su sentido, pues, debe ser el siguiente: «quien repudie a su mujer (prescindiendo ahora del caso de adulterio) la hace cometer pecado». Recientemente un ilustre exegeta alemán, Allgeier, con grande erudición ha intentado la reconstrucción de la frase aramaica usada por Jesucristo, y ha sacado la conclusión de que el inciso no es más que una exclamación intercalada por el Divino Maestro para dar más fuerza a sus palabras: «el que repudie a su mujer, lo que no debéis hacer (quod ne faciatis!), la hace cometer adulterio». De esta manera desaparecería toda dificultad. Si aun exegéticamente quedase alguna nubecilla, la disiparía completamente la Tradición.

BIBL. — Sто. Tomás, *Summa Theol., Suppl.*, q. 67, a. 1, ad 4; *Contra Gent.*, III, 123; León XIII, *Enc.* «*Arcanum*», 1880; Perrone, *De Matrimonio*, III, p. 243-289; F. Colonna, *Il divorzio*, Nápoles, 1920; Allgeier en «Angelicum» (1943), 128-142; Villien, «*Divorce*», en DTC; Romani, *Institutiones Iuris canonici*, vol. II, 55; P. Palazzini, «*Indissolubilità del Matrimonio*», en EC. • F.-Regatillo, *Institutiones Iuris canonici*, Santander, 1951.

A. P.

**DOCENTE** (**Iglesia**): v. *Discente*.

**DOCETISMO** (gr. δοκέω = parezco; y δόκησις = apariencia): Oscura herejía de los primeros tiempos, que reducía la Humanidad de Cristo a una apariencia, comprometiendo la veracidad del Evangelio en la narración de la vida humana, Pasión y Muerte del Salvador, y, por consiguiente, todo el valor de la Redención. Ya en S. Pablo y S. Juan se encuentran algunos textos dirigidos a la refutación de este error (cfr. Col. 1, 20; I Tim. 2, 5; I Jo. 4, 2). Poco más tarde S. Ignacio Mártir defiende contra los Docetas la realidad de la carne tomada por el Hijo de Dios: así también S. Ireneo *(Adv. haereses*, 1, III), Tertuliano *(De carne Christi)*, S. Agustín *(Contra Faustum)*, combaten diversas formas de docetismo defendidas por los Gnósticos (Simón, Saturnino), Marción y los Maniqueos. En el s. V el Docetismo encuentra buena acogida entre los Eutiquianos (v. *Eutiquianismo*), que admitían una absorción de la naturaleza humana en la divina reduciendo la humanidad de Cristo, de que habla el Evangelio, a un puro fantasma (de donde les vino el nombre de *Fantasiastas*), impasible, incorruptible (de donde vino el *Aftardocetismo* de Juliano de Halicarnaso; del griego α (privativa) + φθείρω = corrompo). En cambio, otros secuaces del Monofisismo, como Severo de Antioquía, admitían la pasibilidad de la Humanidad de Cristo, por lo que fueron llamados *Ftartolatras*.

Los Docetas, al comprometer la realidad de la Pasión de Cristo y, por tanto, el valor de la Redención, se ven obligados a negar o pervertir la verdad del *misterio eucarístico*.

BIBL. — F. Cayré, *Précis de Patrologie*, I, p. 34, 68, 100, 155, 182, 228; Bareille, «*Docètes et Docètisme*», en DTC. • Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I, Madrid, 1950.

P. P.

**DOCTORES** (**de la Iglesia**): Son aquellos escritores eclesiásticos que no sólo por la santidad de

su vida y la ortodoxia de su doctrina, sino sobre todo por la eminencia de su sabiduría han sido honrados por la Iglesia con este título.

Los Doctores se diferencian de los Padres de la Iglesia (v. esta palabra) por tres razones: 1) no es necesario que hayan vivido en la antigüedad; 2) se requiere que su doctrina sea realmente extraordinaria, para que puedan merecer el elogio litúrgico «Doctor optime, Ecclesiae sanctae lumen»; 3) se exige que este título les sea conferido de una forma bastante explícita (actualmente lo hace el Papa en un acto especialmente solemne).

He aquí el catálogo de los Doctores de la Iglesia dispuesto por orden cronológico: S. Atanasio, S. Basilio, S. Gregorio Nacianceno, S. Juan Crisóstomo (los cuatro grandes Doctores de Oriente), S. Ambrosio, S. Jerónimo, S. Agustín, S. Gregorio Magno (los cuatro grandes Doctores de Occidente), S. Efrén, S. Hilario de Poitiers, S. Gregorio Niseno, S. Cirilo de Jerusalén, S. Cirilo de Alejandría, S. Pedro Crisólogo, S. León Magno, S. Juan Damasceno, S. Isidoro de Sevilla, S. Beda el Venerable, S. Pedro Damián, S. Anselmo de Aosta, S. Bernardo, S. Antonio de Padua, S. Buenaventura, Sto. Tomás de Aquino, S. Alberto Magno, S. Juan de la Cruz, S. Pedro Canisio, S. Roberto Belarmino, S. Francisco de Sales, S. Alfonso M. de Ligorio.

BIBL. — I. B. Franzelin, *De Traditione*, Roma, 1882, p. 172-215; H. Van Laak, *De Patrum et Theologorum magisterio*, Roma, 1933; E. Valton, «*Docteur de l'Eglise*», en DTC; V. Pugliese-G. Löw, «*Dottori della Chiesa*», en EC.

A. P.

**DOGMA** (gr. δοκεῖν = parecer, opinar): Al principio era lo mismo que *opinión*. En los clásicos equivalía a criterio, norma, ley; en este sentido se encuentra en el N. T. (Lc. 2, 1; Hechos 16, 4). Los primeros Padres usan esta palabra para indicar un principio de doctrina más bien moral. A partir del s. IV (Cirilo Hierosol. y Gregorio Nis.) comienza a prevalecer el sentido de dogma como *verdad de fe*. Los Escolásticos preferían los términos *artículo o sentencia*. Del s. XVII en adelante se separa de la doctrina moral la doctrina teórica de la fe con la denominación de Teología Dogmática, que ha prevalecido hasta nuestros días.

El dogma en sentido *material* es una verdad contenida en las fuentes de la divina Revelación; en sentido *formal* es una verdad revelada por Dios y propuesta como tal por el *Magisterio* de la Iglesia a los fieles con la obligación de creer en ella. Entendido de esta manera el dogma es una verdad divina y por lo tanto inmutable (Conc. Vat., DB, 1800). Los modernistas, equiparando el dogma a una expresión *simbólica* del sentimiento religioso en perenne desarrollo (v. *Simbolismo*), o a una norma práctica de la conciencia religiosa (v. *Pragmatismo*), han admitido una *evolución intrínseca del dogma*, que debe responder a las fases indefinidas de aquel sentimiento y conciencia.

Estos errores fueron condenados por Pío X (Enc. «*Pascendi*» y Decr. «*Lamentabili*»: DB, 2026 y 2079 ss.) y por Pío XII (Enc. «*Humani generis*»).

Según la doctrina católica, el dogma no puede sufrir mutaciones intrínsecas y sustanciales; hay

por parte de los fieles una evolución en el *conocimiento* y en la *expresión* del dogma (evolución extrínseca o subjetiva). Este último progreso se ve claro en la historia de las fórmulas dogmáticas definidas por la Iglesia a medida que se ha penetrado y esclarecido el sentido de las verdades contenidas en las fuentes de la divina Revelación.

BIBL. — GARRIGOU - LAGRANGE, *El sentido común*, Buenos Aires; F. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, 1952; SARTORI, *Propedeutica alla storia del domma*, Turín, 1926; GRANDMAISON, *Le dogme chrétien*, París, 1928; A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Juvisy, 1932, DTC, «*Dogme*»; VAGAGGINI, «*Dogma*», en EC.

P. P.

**DOLOR**: Como ocurre con las cosas más conocidas y sencillas, no se puede definir adecuadamente. El dolor se puede caracterizar por oposición al goce y al placer. *Sto. Tomás* sugiere un concepto profundo del placer haciéndolo derivar como de su causa propia, de la *actividad perfecta* del ser. El dolor, pues, depende de un desorden de la actividad (impedimento, deficiencia o exceso de acción). El dolor, lo mismo que el placer, puede ser *sensitivo* y *espiritual*: el primero, llamado también *físico*, afecta a la vida animal y mira sólo al presente como la sensación a que se subordina; el segundo, llamado también *moral*, es propio del hombre y aflige el espíritu sin limitación de tiempo o de espacio. En el hombre el dolor sensitivo es más fuerte que en los animales, por la interferencia de la cognición intelectiva. El dolor domina de tal manera la vida humana que constituye uno de sus más angustiosos problemas. El problema del dolor se halla ligado al problema del mal (v. esta palabra), del cual es como una triste floración. Son, pues, análogas las soluciones que se han intentado para el uno y para el otro.

Fuera del cristianismo se encuentran las siguientes:

a) *Mazdeísmo* (solución teológico-religiosa): es la religión de los Persas reformada por *Zoroastro* (s. IV a. C.), que admite un principio del bien (*Ahura Mazda*) y un principio del mal (*Ahura Mainyu*). El dolor de la vida está en la lucha entre estos dos principios, que se refleja en el hombre (entre el alma y el cuerpo).

Este *Dualismo*, adoptado y extendido por el *Maniqueísmo* (v. esta pal.), es metafísicamente absurdo y moralmente deletéreo, como lo demuestra la historia (v. *Albigenses*).

b) *Budismo* (solución ascético-moral): Buda (s. VI a. C.) parte de una concepción pesimista de la vida en que ve por todas partes mal y dolor; y como pone la raíz del dolor en el deseo, aconseja como su remedio la extinción de todo deseo y de toda pasión, la renuncia a la actividad y a la vida, para refugiarse en una contemplación egoísta.

Solución negativa, antipsicológica (las pasiones no se destruyen, sino que se disciplinan) y antisocial (deserción de la vida).

c) *Filosofía griega*, con la solución socrático-aristotélica del racionalismo ético (ciencia = bien, felicidad); o con la solución hedonística de los Epicúreos, o con la solución estoica de la virtud llevada hasta la indiferencia o la im-

perturbabilidad («ataraxia»). Todas son soluciones unilaterales y, por lo tanto, deficientes.

d) *Filosofía moderna:* vuelta a los antiguos motivos del optimismo exagerado (Leibniz, *Idealismo,* v. esta pal.) o del pesimismo excesivo (Schopenhauer, Hartmann).

El cristianismo, de acuerdo con la doctrina sobre el mal, ve en el dolor una condición del ser creado de la nada, condición que ha sido agravada por el pecado original. El dolor no se huye, se afronta: es lícito combatirlo y eliminarlo en cuanto sea posible, pero es mejor soportarlo y hacer de él una palanca poderosa del espíritu. En la escuela de Cristo el cristiano no sólo aprende a soportar, sino aun a amar el dolor como medio de purificación. Pero el problema del dolor individual y social lo mismo que el del mal, no se resuelve si se prescinde de la vida eterna a la cual se ordena la vida presente.

BIBL. — G. SERGI, *Dolore e piacere,* Milán, 1894; E. REGALIA, *Dolore e azione,* Lanciano, 1916; F. COLONNA, *Il dolore cristiano,* Nápoles, 1914; A. ZACCHI, *Il problema del dolore*[a], Roma, 1928; P. PARENTE, *Il dolore dell'Uomo Dio,* en «Il simbolo», Asís, 1951. * GRANERO, *Sufriendo y amando,* en «Manresa», 83 (1950), pp. 231-36.

P. P.

**DONATISMO**: Cisma y herejía que recibe su nombre de Donato el Grande, su más fuerte defensor.

*Ideológicamente* se deriva del error de los rebautizantes, cuya responsabilidad recae sobre Tertuliano, que, habiendo negado la validez del Bautismo de los herejes (dando la razón de que estando privados de la gracia no la podían transmitir a otros), encontró un fervoroso e inteligente campeón de su tesis en S. Cipriano († 258), que se atrevió a pedirle al Papa Esteban I la confirmación de esta doctrina, recibiendo como respuesta el célebre principio «nihil innovetur, nisi quod traditum est».

Los donatistas, siguiendo la trayectoria de las ideas de los dos escritores africanos, llevaron la teoría a sus consecuencias últimas y lógicas: si los herejes no pueden bautizar válidamente, porque están privados del Espíritu Santo y de su gracia, de la misma manera se ha de estimar la condición de los pecadores: estando ellos también privados de la gracia, no pueden, por lo mismo, transmitirla a través de los ritos sacramentales.

La *ocasión histórica* de este desarrollo lógico del viejo principio se presentó a principios del s. IV, cuando el edicto de Diocleciano impuso a los cristianos la obligación de entregar los libros sagrados para ser quemados. Todos los que secundaron la voluntad imperial fueron llamados «traditores» y considerados como pecadores públicos. De este delito fué acusado precisamente Félix de Aptonga, que consagró a Ceciliano, Obispo de Cartago. Entonces algunos sacerdotes cartagineses, favorecidos por los Obispos de Numidia, ampliando la extensión del principio de los rebautizantes, concluyeron con fácil ilación que era inválida la ordenación de Ceciliano, quien apeló a Roma y ganó la causa. Pero los rebeldes le opusieron a Mayorino y, muerto éste en 315, le dieron por sucesor a Donato el Grande, que dió su nombre al cisma, por haberle dado una sólida organización jerárqui-

ca. El Donatismo fundado en dos principios fáciles y comprensibles para el pueblo: 1) la Iglesia es la sociedad de los Santos; 2) los Sacramentos administrados por los pecadores y por los herejes son inválidos; apoyado por el celo fanático de los Circunceliones e ilustrado por escritores no faltos de ingenio (Parmeniano, Ticonio, Petiliano, etc.) se extendió y consolidó tan profundamente que llegó a poner en grave peligro la existencia del catolicismo en el África romana. Ni la repetida intervención imperial, ni la brillante polémica sostenida por S. Optato Milevitano consiguieron doblegar el ánimo de los rebeldes. Sólo a principios del s. V, con el apoyo del imperio, la lógica cerrada y la caridad conquistadora de S. Agustín consiguieron zanjar el cisma secular y poner en claro el principio católico, según el cual: 1) la Iglesia militante no es la sociedad de los Santos, sino un «*Corpus permixtum*» de buenos y de malos; 2) los Sacramentos traen su eficacia de Cristo y no de los Ministros, por lo que son «sancta per se et non per homines».

BIBL. — MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, París, 1905; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1931, t. 2, pp. 22-231; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 233-237. Recientemente dió una nueva interpretación del error donatista, que tal vez no agrade a todos G. NICOTRA, *Dottrina sacramentaria ed ecclesiologica presso i Donatisti*, en «Scuola cattolica» (1942); A. PINCHERLE, «*Donatisme*», en EC. * LLORCA, *Historia de la Iglesia*, Madrid, 1950.

A. P.

**DONES (del Espíritu Santo):** Son disposiciones infusas de Dios por las cuales el alma santificada se hace dócil y pronta a los impulsos del Espíritu Santo en orden a la actividad saludable.

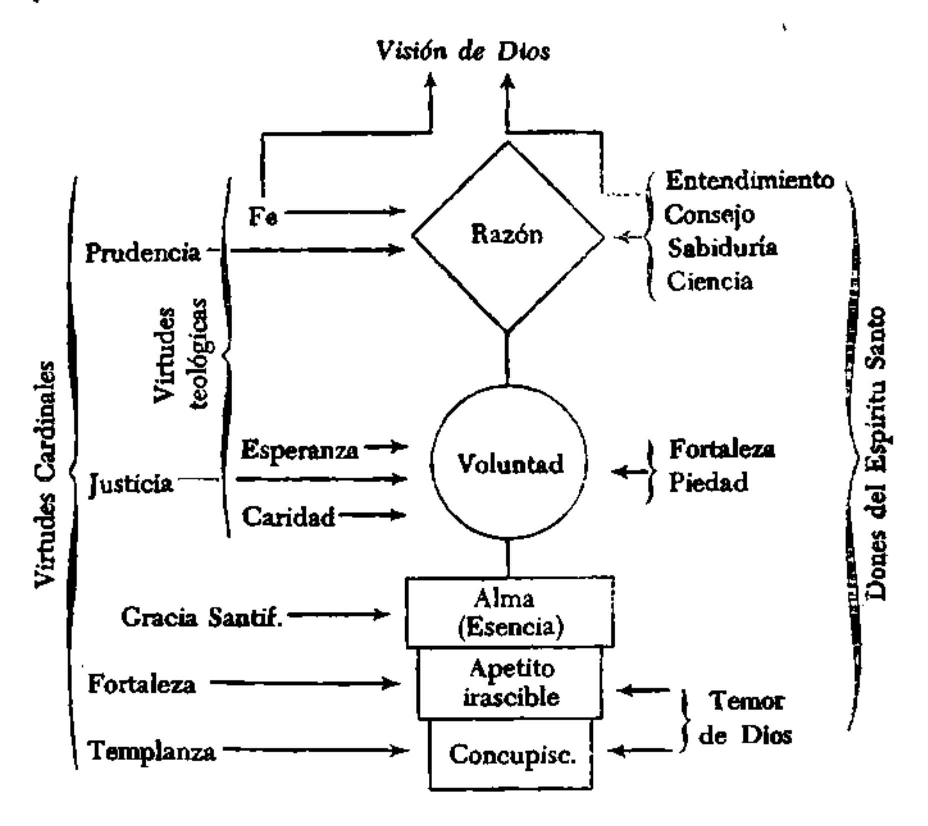
Isaías (II, 1-2) enumera siete dones: entendimiento, consejo, sabiduría, ciencia, fortaleza, piedad y temor. Este texto se halla incluído en la liturgia de la Confirmación. León XIII en su Enc. «*Divinum illud*» desarrolla la doctrina de los dones según los principios de Sto. Tomás (ASS, 29, 654).

Hay una cuestión escolástica acerca de la naturaleza de los dones, a saber, si son un influjo *actual* o una disposición *habitual*. Sto. Tomás y la mayor parte de los teólogos están por la segunda opinión.

Los dones son hábitos infusos distintos de las virtudes, con la diferencia de que en tanto que las virtudes son principios *intrínsecos* de actividad, los dones son disposiciones de las potencias del alma para recibir el impulso externo del Espíritu Santo. Los dones se distribuyen en la forma siguiente:

| | | |
|---|---|---|
| En la razón. | 1. — Entendimiento: Teorético. | Simple aprensión. |
| | 2. — Consejo: práctico. | |
| | 3. — Sabiduría: Teorético. | Juicio. |
| | 4. — Ciencia: práctico. | |
| En la voluntad. | 5. — Fortaleza (con relación a sí mismo). | |
| | 6. — Piedad (con relación a los demás). | |
| En el apetito irascible y concupiscible. | 7. — Temor de Dios (moderador del apetito sensitivo concupiscible e irascible). | |

Los dones del Espíritu Santo, junto con las virtudes y con la gracia, que es la raíz de los unos y de las otras, constituyen el llamado organismo sobrenatural, que se puede representar gráficamente como sigue:




BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 68; BILLOT, *De Virtutibus*, Roma, 1928; Cfr. LEÓN XIII, «*Divinum illud*», en AAS, 29, 654; M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1939; EC, vol. IV, col. 1861 ss. • BERAZA, *Tractatus de virtutibus infusis*, Bilbao, 1929; JUAN DE STO. TOMÁS, *Los dones del Espíritu Santo*, Edic., introd. y notas de I. G. MENÉNDEZ-REIGADA; FERREIRO, *Naturaleza de los dones*, Rev. Esp. de Teología, 1945; ALDAMA, *¿Habló el Conc. Trid. de los dones del Espíritu Santo?*, Est. Ecles., 1946; MENÉNDEZ-REIGADA, *Necesidad de los dones del Espíritu Santo*, Ciencia Tomista, 1940.

A. P.

**DUNS SCOTO JUAN:** Doctor sutil y mariano, n. en Escocia, probablemente en Moxton (hoy Littledean) ca. 1263-66; m. en Colonia el 8 de nov. 1308. Franciscano en 1278, ordenado de sacerdote en 1291. En 1303 comentó las *Sentencias*, en París, en calidad de bachiller, y allí obtuvo, en 1304, el grado de doctor en teología. Enseñó también en Cambridge y en Oxford. Además de numerosas obras filosóficas, Scoto nos ha de-

jado el *Opus Oxoniense* y el *Opus Parisiense*, comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en las cuales se halla contenida toda la esencia de su sistema teológico. Aunque por su muerte prematura este insigne doctor franciscano no llegó a construir una síntesis completa y definitiva, sin embargo dejó trazado el camino, que ha seguido fielmente la escuela que lleva su nombre, contribuyendo con su originalidad y su agudeza en la crítica especulativa al progreso de la ciencia teológica y a la maduración del dogma de la Inmaculada Concepción. Una comisión escotista internacional presidida por el P. Carlos Balié trabaja hace años en la edición crítica de las obras del doctor sutil: los dos volúmenes ya aparecidos no han defraudado, ciertamente, la expectación general.

BIBL. — BETTONI, *Venti ultimi anni di studi scotisti*, Milán, 1943; Id., *Duns Scoto*, Brescia, 1946; C. BALIC, «*Duns Scoto*», en EC (con amplia bibliografía).

A. P.

# E

**EBIONITAS** (hebr. *ebion*=pobre). Secta judeo-cristiana de la edad apostólica, que se desarrolló en Palestina. Su doctrina se puede reconstruir por los testimonios de Ireneo, Orígenes, Tertuliano y Epifanio. Un solo Dios creador; Jesús es un simple hombre, nacido de María y José, convertido en el Cristo de Dios por su fidelidad en la observancia de la ley. Todo cristiano puede asemejarse a Él y salvarse con las observancias judaicas. El único Evangelio auténtico es el de S. Mateo; S. Pablo y sus cartas deben ser rechazados. Hacia el año 100, los Ebionitas se ponen en contacto con los Esenios, otra secta judaica separada del judaísmo oficial y ritual para llevar una vida más pura y más perfecta. De este contacto nació el llamado *Ebionismo esenio*, cuyas doctrinas se exponen esencialmente en los novelescos documentos seudoclementinos (*Homilías, Contestación, Epítome*). Dios es uno y tiene figura y miembros: Él creó todas las cosas en parejas antitéticas (Caín y Abel, luz y tinieblas, etc.). No hay muchos Profetas, sino uno solo, que se ha manifestado en Adán, en Moisés y finalmente en Cristo, que es Hijo de Dios, pero no Dios, porque Dios no es engendrado como lo es Cristo (preludio del *Arrianismo*, v. esta pal.). El alma es libre e inmortal y recibirá de Dios la recompensa según sus méritos. Admítese la Circuncisión y el Bautismo (renovado en cierta manera con un baño diario); se recomienda el vegetarianismo y el matrimonio precoz; se prohiben los sacrificios cruentos. En conclusión, el ebionismo es una fusión híbrida de elementos esenios, judíos y cristianos, con gérmenes de errores futuros.

BIBL. — EPIFANIO, *Haereses (Panarion)*, XXX, PG, 41, col. 400 ss.; TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1924, vol. I, pp. 184-189; G. BAREILLE, «*Ebionites*», en DTC.

P. P.

**ECOLAMPADIO**: v. *Presencia Real*.

**ECUMENISMO** (gr. οἰκουμένη = universalidad): Significa etimológicamente la tendencia a hacer una familia de todo el mundo. En

sentido religioso este término (que servía antiguamente para indicar el carácter universal de la Iglesia o de un Concilio) adquiere un significado particular en el protestantismo. Dado el proceso disgregativo que acompaña a la reforma luterana desde sus orígenes, los protestantes advierten el desacuerdo de su situación frente a las palabras de Cristo sobre la unidad de su Iglesia, y presionados por este desacuerdo han tratado, en estos últimos tiempos, de establecer una alianza al menos fundamental entre las innumerables sectas derivadas de la teoría del libre examen. A este fin han nacido diversos organismos internacionales de amplio radio de acción, como son: el *Faith and Order* y el *Life and Work*, que han promovido asambleas pancristianas sucesivamente en Edimburgo (1910), Estocolmo (1925), Lausana (1927), Oxford (1937), y finalmente se han fundido en 1946 en un solo organismo *(World Council of Churches)*, que en 1948 celebró un Congreso mundial en Amsterdam, con 400 representantes de 150 iglesias, que consiguió muy escaso resultado.

El ecumenismo protestante se funda sobre el principio de la igualdad de todas las iglesias o confesiones cristianas, no excluída la Iglesia católica, que no son, a su modo de ver, sino diversas experiencias de una sola fe y caminos diversos para llegar a una sola iglesia ecuménica, proyectada para el fin de los tiempos. Tal concepción se halla en abierta contradicción con el pensamiento de Jesucristo, que fundó su Iglesia única sobre la Roca, que es Pedro viviente en los Romanos Pontífices, sus sucesores. Las confesiones protestantes y cismáticas son fragmentos desprendidos de la verdadera y única Iglesia, que es la católica, en la cual se realiza la unidad de fe y de régimen querida por Cristo. El ecumenismo ha seducido recientemente a algunos católicos, determinando un movimiento irénico hacia la unión sin las cautelas necesarias para la integridad de la fe y de la constitución jerárquica y jurídica de la Iglesia. Para frenar y disciplinar tan peligrosas tendencias, el Santo Oficio ha publicado una Instrucción «*De Motione oecumenica*» (20 dic. 1949), en la cual se alientan las buenas iniciativas para la vuelta de los disidentes al único redil de Cristo, pero establece normas precisas sobre el método y los límites de estas iniciativas, reiterando la doctrina de los Romanos Pontífices.

BIBL. — N. Berdiaev, *L'oecuménisme et le confessionalisme*, París, 1931; M. J. Congar, *Le problème de la réunion des chrétiens*, en «Unitas», 1947, 2; «*Ecumenismo*», en EC. * Ruiz Izquierdo, *Ecumenismo*, Burgos, 1948; amplia bibliografía en Rev. Esp. de Teología, 46 y 48 (1952).

P. P.

**EFICACIA** (de los Sacramentos): v. *Causalidad de los Sacramentos*.

**EJEMPLAR** (Causa): Es aquello según lo cual se hace alguna cosa (v. *Causa*). Es propio del ser inteligente obrar según las ideas concebidas en su mente, que son, por lo tanto, causa ejemplar de los efectos realizados. Platón ponía en un mundo suprasensible las ideas subsistentes fuera de la mente de Dios, según las cuales

el Demiurgo plasmó y ordenó el mundo sensible (Ejemplarismo).

La doctrina católica, basada en la divina Revelación, enseña que Dios lo mismo que es causa eficiente es también causa ejemplar del universo creado. En la Sagrada Escritura se llama a la Sabiduría divina artífice del cosmos, y el mismo Dios se compara a un arquitecto que crea y plasma según su pensamiento. Por esto se admiten en Dios las llamadas *ideas arquetípicas* o arquetipos, como ejemplares de la creación: estas ideas se identifican con la esencia divina, más aún, son la misma esencia en cuanto que es conocida como imitable fuera de Dios. En absoluto la idea divina es una sola, el *Verbo* (v. esta pal.), pero se dice que son muchas las ideas arquetípicas, en cuanto que en el Verbo la esencia divina se ve como imitable en varios modos. En virtud de la causalidad ejemplar en todas las cosas se encuentra la huella de Dios, que es simple vestigio en las criaturas irracionales, e imagen en el hombre, que tiene un espíritu, que piensa y quiere a semejanza de Dios.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 44, a. 3 y q. 45, a. 7; PARENTE, *Rapporto tra partecipazione e causalità in S. Tommaso*, en «Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aq.», 1941.

P. P.

**ELEGIDOS:** Son los predestinados por Dios para la vida eterna. Son no pocas las cuestiones relacionadas con esta palabra (v. *Predestinación)*, pero de ellas sólo examinamos dos: 1.°, carácter de la elección divina y su relación con la ciencia, con el amor y con la predestinación; 2.°, número de los elegidos.

1.° *Carácter de la elección divina.* Sto. Tomás llama la atención frecuentemente sobre la diferencia del amor de Dios y el nuestro. Nosotros amamos a una criatura atraídos por la perfección, que hay en ella y que a nosotros nos agrada; en cambio, Dios no pudiendo sufrir ningún influjo externo ama la criatura, infundiéndole la perfección y el bien que no tenía. De manera que nuestro amor es efecto de la perfección de la cosa amada, y en cambio el amor de Dios es causa de aquella perfección: «Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus» (*Sum. Theol.*, I, q. 20, a. 2). Síguese de aquí que mientras nosotros movidos de la perfección de una criatura la preferimos a las demás y la amamos, Dios ama primero a una criatura y después la prefiere por la perfección de que la ha dotado al amarla. Por esto los Tomistas establecen esta sucesión (de razón, no de tiempo) en los actos divinos: *amor, elección, predestinación.* De esta suerte la elección, como fruto del amor, es absolutamente gratuita, lo mismo que la predestinación a la gloria eterna. Pero, para distinguirle con su predilección, Dios debe conocer antes al elegido: por lo tanto, a la elección debe preceder cierta presciencia. Si se pregunta cuál es la causa de elección los Tomistas responden que depende exclusivamente de la bondad de Dios, que se comunica a quien Él quiere; los Molinistas quieren generalmente que a esta elección contribuya de alguna manera además de la bondad divina la previsión de los méritos del elegido. En cualquiera de los sistemas la distinción entre los elegidos y los

no elegidos queda envuelta en un profundo misterio como reconocía S. Agustín. Pero si en el orden abstracto e intencional la elección es independiente de la consideración de los méritos, prácticamente en el orden de ejecución es cierto que los méritos (en el adulto) son una condición imprescindible de salvación como los deméritos para la condenación.

2.° *Número de los elegidos.* Cuestión agitada desde los primeros siglos con dos opuestas tendencias: una *optimista,* que abre las puertas del cielo a la mayor parte de los hombres; la otra más *rigurosa,* que reduce a pocos el número de los elegidos. Antiguamente prevaleció la tendencia rigorista, pero hoy los mismos teólogos son un poco más liberales, aun rechazando el optimismo exagerado de algunos autores (como p. ej. los Humanistas). La verdad es que sólo Dios sabe con certeza «ab aeterno» el número preciso de los elegidos. La Iglesia en su liturgia lo dice expresamente: «Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus». En armonía con la divina Sabiduría y con la obra redentora de Jesucristo podemos pensar que los elegidos son más que los réprobos, pero cada uno por su propio interés debe orar, luchar, y aun temer por su salvación, según la advertencia del Apóstol: «Trabajad por vuestra salvación con temor y temblor» (Filip. 2, 12).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.,* I, q. 23, a. 4 y 7; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Predestination,* en DTC; A. MICHEL, *Élus (nombre des),* Ibíd.; P. PARENTE, *De Deo Uno,* Roma, 1938, p. 307 ss.

P. P.

**ELEVACIÓN (del hombre):** Es verdad de fe que Dios no sólo creó el hombre compuesto de alma y cuerpo (v. estas pal.) y sus facultades respectivas *(orden natural),* sino que lo enriqueció de dones *sobrenaturales* y *preternaturales* (v. estas pal.), destinándolo a un fin que trasciende la naturaleza humana, esto es, a la *visión beatífica* (v. esta pal.). Ésta es la elevación del hombre actuada, según la sentencia más probable, desde el momento de la creación. El Conc. Trid. habla de la «santidad y de la justicia, en que (Adán) fué constituído» (DB, 788). Pío V condenó a Bayo (v. *Bayanismo),* que negaba esta elevación al orden sobrenatural.

1.° Adán fué enriquecido con la *gracia santificante* y las virtudes y dones que de ella se derivan. Todo el N. T. habla de la Redención como de una restauración, una vuelta al estado primitivo. Pero la Redención consiste principalmente en la restauración del reino de la gracia en el alma humana (v. S. Pablo); por lo que en el estado primitivo, en Adán, hubo de existir la gracia con las virtudes y dones sobrenaturales. S. Agustín, haciéndose eco del pensamiento de los demás Padres, escribe *(De Gen. ad litt.* 6, 24, 35): «Renovaremos nuestro espíritu, según la imagen de Aquel que nos creó, imagen que Adán perdió con el pecado».

2.° Adán tuvo también el don preternatural de la *integridad* (v. esta pal.), que comprende la inmunidad de la *concupiscencia* (v. esta pal.), de la *muerte corporal* y de la *ignorancia.* Este doble don, sobrenatural y preternatural, constituía a Adán en el *estado de ino-*

*cencia* (v. esta pal.) o de *justicia original,* con que Dios había dotado en Adán a toda la naturaleza humana como por un «accidens speciei» (Sto. Tomás), es decir, como una propiedad donada gratuitamente a la especie, contenida virtualmente en Adán como en su fuente (v. *Inocencia*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 94 ss.; BERAZA, *De Deo elevante,* Bilbao, 1924; C. BOYER, *De Deo creante et elevante,* Roma, 1940; P. PARENTE, *De creatione universali,* Roma, 1949, p. 159 ss.

P. P.

**EMPIRISMO** (gr. ἐμπειρία = experiencia): Es el sistema filosófico que reduce toda la realidad al hecho experimental, bien sea interno (propio del conocimiento), bien sea externo (como objeto de los sentidos). Más que sistema el empirismo es un *método,* que hace de la sensación único medio cognoscitivo y del fenómeno sensible la realidad única. Por ello domina en el sistema del positivismo y del materialismo (v. estas pal.) y desde el punto de vista gnoseológico se llama también sensismo. El empirismo se encuentra ya en el antiguo Atomismo de la escuela de Abdera (Leucipo, Demócrito, etc.); más tarde en el Estoicismo, que lo reducía todo a la sustancia corpórea y en el Epicureísmo. En los tiempos modernos el empirismo se inicia con la metodología científica de Francisco Bacon, se afirma en Inglaterra con el materialismo de Hobbes († 1679), que pasa a los enciclopedistas franceses, y con el sensismo de Locke († 1704) y más decisivamente con el de Condillac († 1780) y de A. Comte († 1857) en Francia. Tienen también carácter empírico psicológicamente el *Pragmatismo* (v. esta pal.) y la filosofía intuicionista de Bergson. Evidentemente el empirismo hace imposible la construcción de una metafísica y quita todo valor a la realidad que trasciende los sentidos o la experiencia psicológica. Es, por lo tanto, contrario a la sana filosofía y a la religión.

BIBL. — A. CARLINI, *La filosofia di Locke,* Florencia, 1920; G. SORTAIS, *La philosophie moderne jusqu'à Leibniz,* París, 1922; I. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique,* París, 1923; TONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie,* París, 1937. * DOMÍNGUEZ, *Historia de la filosofía,* Santander, 1952.

P. P.

**ENCARNACIÓN** (gr. σάρκωσις) Término que tiene su origen en las palabras del Prólogo del Evangelio de S. Juan: «Et Verbum caro factum est». El Verbo se hizo carne, es decir, Hombre (cambio característico de las lenguas semíticas usado en la Biblia, p. ejemplo, Gen. 6, 12). La equivalencia de los dos términos fué consagrada en el símbolo Niceno Constantinopolitano, que dice del Verbo que fué σαρκωθείς (= encarnado) y ἐνανθρωπήσας (= hecho Hombre). La Encarnación se llama también en la Sda. Escr.: manifestación (de Dios) en la carne, epifanía, anonadamiento, economía. Se puede entender bajo dos distintos significados: a) Como *acción* divina, que forma en el seno de María Virgen una determinada naturaleza humana y la une y la hace subsistir en la Persona del Verbo. Esta acción es común a las Tres Personas divinas, porque es acción «ad extra». b) Como *término* de la acción divina, y es la unión misteriosa de la natura-

leza divina y de la naturaleza humana en la Persona del Verbo. El Verbo encarnado es Jesucristo.

*Necesidad:* la Encarnación no era *absolutamente* necesaria, porque Dios podía reparar de otra manera las ruinas producidas por el pecado de Adán. Pero fué necesaria *hipotéticamente*, es decir, supuesta en Dios la exigencia de una reparación según las normas de la justicia. Frente a esta exigencia, que se encuentra implícita en las fuentes de la Revelación, ninguna criatura podía reparar la ofensa hecha a Dios, que era moralmente infinita y que, por lo tanto requería un Hombre-Dios, capaz de morir y de reparar infinitamente. *Fin:* en este punto no están de acuerdo las escuelas teológicas. Los Escotistas sostienen que la Encarnación fué querida por sí misma por Dios, independientemente del pecado de Adán, por lo que el Verbo se hubiera encarnado aunque Adán no hubiese pecado. En cambio, los Tomistas defienden la tesis de la Encarnación ordenada a la Redención como a su fin principal: por lo que si no hubiera habido pecado original, atendido el orden presente del mundo, el Verbo no se hubiera encarnado.

La primera opinión parece más grandiosa, pero la segunda se funda sobre los argumentos de la Revelación, que son decisivos cuando se trata de cosas que dependen de la libre voluntad de Dios. La Iglesia canta todos los días: «Qui (Verbum) propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est.»

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 1; HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, París, 1913; CORDOVANI, *Il Salvatore*[2], Roma, 1945; SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, Barcelona, 1951; MICHEL, «*Incarnation*», en DTC; v. también los tratados *De Verbo Incarnato* (BILLOT, VAN NOORT, D'ALÈS, PARENTE. * SOLANO). * ARRESE, *La Encarnación del Verbo*, Madrid, 1940.

P. P.

**ENCÍCLICA** (gr. ἐγκύκλιος = = circular): Es una carta que manda el Papa a todos los Obispos y Prelados en comunión con la Sede Apostólica, para dar a conocer a toda la Iglesia su mente y su voluntad sobre algún punto del dogma, de la moral y de la disciplina eclesiástica.

Aunque todos los Romanos Pontífices se sirvieron siempre de circulares para hacer llegar su voz a los Pastores y a los fieles de toda la Iglesia, sin embargo han sido los últimos Papas quienes han hecho mayor uso de este medio de comunicación, en el que han expuesto un extenso y profundo contenido doctrinal.

Son célebres las Encíclicas de León XIII, que estudian los problemas más vitales de la constitución eclesiástica, de la vida social y política, p. ej. la «*Aeterni Patris*» (1879) sobre la filosofía tomística, la «*Arcanum divinae sapientiae*» (1880) sobre el matrimonio cristiano, la «*Diuturnum illud*» (1881) sobre el poder político, la «*Immortale Dei*» (1885) sobre la constitución cristiana de los Estados, la «*Libertas*» (1888) sobre la libertad y la actividad civil, la «*Rerum novarum*» (1891) sobre la cuestión social, la «*Providentissimus*» (1893) sobre los estudios bíblicos, la «*Satis cognitus*» (1896) sobre la unidad de la Iglesia, la «*Mirae caritatis*» sobre la Eucaristía.

Es muy conocida la Encíclica «*Pascendi*» (1907) con la que S. Pío X condenó el modernismo. Son numerosas y profundas las Encíclicas de Pío XI, que armonizan con las de León XIII.

Llena de sabiduría jurídica y de caridad cristiana es la primera Encíclica «*Summi Pontificatus*» (1939) de Pío XII, felizmente reinante, a la que han seguido la «*Mystici Corporis*» sobre el Cuerpo Místico, la «*Divino afflante Spiritu*» sobre la Sda. Escritura, la «*Orientales omnes*» sobre S. Cirilo de Alejandría, campeón de la unidad de la Iglesia, la «*Mediator Dei*» sobre la liturgia, la «*Humani generis*» sobre los nuevos errores, la «*Sempiternus Rex*» sobre el Concilio de Calcedonia, estudios profundos sobre temas de particular actualidad.

BIBL. — E. MANGENOT, «*Encycliques*», en DTC; L. CHAUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, París, 1929, p. 50-55; I. GIORDANI, *Le Encicliche sociali dei Papi*, Roma, 1942; TONDINI, *Le Encicliche Mariane*, Roma, 1950. • CIRARDA, *En el aniversario de la Humani Generis*, en «Ecclesia», 527 (1951), pp. 15 y 16; VILLUENDAS, *Los católicos según las Encíclicas Pontificias*.

A. P.

**ENCRATITAS** (gr. ἐγκράτεια = dominio de sí mismo, continencia): Herejes que observaban una templanza rigurosa (abstinencia del vino, de la carne, de las relaciones conyugales) por motivos de influencia maniquea (v. *Maniqueísmo*). El movimiento encratita se desarrolló en el s. II bajo la dirección de Taciano, a quien llama S. Jerónimo «princeps encratistarum» de Dositeo de Cilicia y de un tal Severo, por cuya obra un sector de los encratitas se subdividió en varios pequeños grupos con denominación propia: *Apotácticos* (abstinentes), *Hidroparastatas* (acuarianos), *Sacóforos* (porque andaban vestidos de saco). Una fuerte propaganda, favorecida con las rígidas tendencias de ciertos ascetas primitivos, difundió ampliamente la secta, cuya presencia al margen de la Iglesia se encuentra señalada, a mediados del s. IV, en las obras de S. Epifanio. Fueron eficazmente combatidos por Clemente Al. y por Orígenes, y gravados por severas medidas jurídicas.

BIBL. — G. BAREILLE, «*Encratistes*», en DTC.

A. P.

**ENERGUMENO** (gr. ἐνεργούμενος = furibundo): En lenguaje eclesiástico es aquel que sufre una influencia nefasta del demonio, que se manifiesta bien con fenómenos que superan las fuerzas de la naturaleza (visión del futuro, introspección de las conciencias, fuerza extraordinaria, etc.), bien con efectos morbosos (epilepsia, parálisis, melancolía). Los energúmenos, raros en el A. T. (cfr. Reg. 16, 23; 19, 8; Tob. 6, 8 y 19; 8, 3), aparecen con frecuencia en torno de Jesús con la esperanza de obtener la curación. En la Iglesia su número ha ido disminuyendo, sin llegar a desaparecer. Existe en vigor una práctica litúrgica antiquísima cuyo objeto es expulsar los demonios de los energúmenos, llamada *exorcismo* (v. esta pal.). La posesión de los energúmenos por parte del demonio se llama *obsesión* (del lat. *obsidere* = ocupar, asediar) y consiste en el uso que el espíritu maligno hace del cuerpo del paciente, como de un

instrumento. Sobre el alma el demonio puede influir sólo *indirectamente,* por medio de las sensaciones (v. *Demonio*).

BIBL. — J. Smitt, *De daemoniacis in historia evangelica,* Roma, 1913; H. Leclerq, «*Démoniaque*», en DACL.

A. P.

**ENTENDIMIENTO:** v. *Dones.*

**ENTREDICHO:** Es una censura o pena medicinal, por la cual los fieles (laicos y clérigos), aunque permaneciendo en la comunión de la Iglesia, se ven privados de algunos Sacramentos y de otras cosas sagradas. Difiere de la *excomunión* en cuanto ésta separa de la comunión con los demás fieles, y de la *suspensión,* que recae solamente sobre los clérigos. Distínguese el entredicho

- en cuanto al sujeto en
  - *personal,* si afecta a una persona determinada.
  - *local,* si afecta directamente a un territorio e indirectamente a todas las personas que en él se encuentran, y puede ser
    - *general,* si comprende todo el territorio
    - *particular,* si comprende una parte del territorio, p. ej., una iglesia, un convento
- en cuanto a los efectos en
  - *total,* si prohibe el uso de todas las cosas sagradas.
  - *parcial,* si suspende el uso de algunas cosas sagradas.

Por el entredicho local general, para limitarnos a la forma más en uso, se prohibe en un territorio determinado la celebración de cualquier rito y la administración de cualquier Sacramento en forma solemne (exceptuados los días de Navidad, Pascua y Pentecostés, Corpus Christi y Asunción). Se permite solamente en las Catedrales e iglesias parroquiales: 1) la celebración de una Misa diaria; 2) la administración del Bautismo, de la Comunión y de la Penitencia; 3) la conservación del Santísimo; 4) la asistencia a la celebración del Matrimonio sin la bendición nupcial; 5) las exequias de los difuntos sin solemnidad; 6) la bendición de los óleos y de la fuente bautismal; 7) la predicación sagrada; 8) la administración del Viático en forma privada. En todas estas funciones no se tocan las campanas ni el órgano, y se ha de evitar toda pompa externa.

Esta pena trae su origen de los primeros siglos de la Iglesia, pero alcanzó su máximo desarrollo y fisonomía propia durante la Edad Media, en que se aplicó con extremado rigor, afectando a veces a reinos enteros, como Francia e Inglaterra. Los Papas fueron mitigando lentamente sus consecuencias, permitiendo la administración de algunos Sacramentos en forma privada. En los últimos tiempos parecía haber caído en desuso, cuando S. Pío X la lanzó con feliz éxito sobre Adria (1909) y sobre Galatina (1913).

La disciplina vigente queda establecida en el Código, cán. 2268-2277.

BIBL. — I. Chelodi, *Ius poenale,* Tridenti, 1935, p. 52-57; D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis,* III, nn. 527-530; W. Richter, *De origine et evolutione interdicti,* Roma, 1934, 2 vols., en la colección «Textus et documenta de la Universidad Gregoriana; S. Romani, *Summa Iuris Canonici linea-*

*menta*, Roma, 1939. * F. Regatillo, *Institutiones Iuris Canonici*, II, Santander, 1951.

A. P.

**EONES**: v. *Gnosticismo*.

**EPÍCLESIS** (gr. ἐπίκλησις = invocación): Desígnase con este nombre la oración que se lee en muchas liturgias orientales después de la Consagración Eucarística y que, según el sentido literal, pide a Dios que obre la transustanciación como si las palabras pronunciadas en la Consagración no hubieran obtenido pleno efecto.

De aquí tomaron ocasión algunos griegos desde los siglos XIV y XV (Nicolás Cabasilas, Simeón de Tesalónica, Marco Eugénico) para afirmar que la epíclesis es absolutamente necesaria para la transustanciación. Dos teólogos latinos siguieron más tarde esta opinión, el dominico Ambrosio Catarino y el franciscano Cristóbal de Cheffontaines, que defendieron que la transustanciación era el efecto de las palabras «Quam oblationem» que en el canon romano preceden a la Consagración.

Pero la más venerable tradición patrística, representada por S. Justino, S. Ireneo, Tertuliano, S. Ambrosio, S. Juan Crisóstomo, S. Agustín, etc., ha atribuído constantemente la virtud de mudar lós elementos en el cuerpo y sangre de Cristo a las palabras de la institución.

La Iglesia en su magisterio ordinario inculcó repetidas veces la doctrina antigua, hasta la declaración de Pío X: «la doctrina católica sobre el Sacramento de la Eucaristía no queda incólume cuando se defiende como aceptable la doctrina de los griegos, según la cual las palabras de la Consagración no obtienen su efecto sino después de la epíclesis» (Carta a los delegados apostólicos del Oriente, 26 dic. 1910).

El hecho, aparentemente singular, de que en la epíclesis se pida nuevamente la transustanciación después de haber sucedido, se explica de dos maneras: Sto. Tomás opina que la epíclesis pide la transmutación espiritual del Cuerpo Místico, mientras que Bossuet defiende que es propio del espíritu de la liturgia volver un instante sobre cuanto se ha realizado para dar a entender mejor el efecto completo.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 8, a. 4, ad 9; S. Salaville, «*Epiclèse*», en DTC; M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, París, 1930, III, p. 256-301; M. Gordillo, *Compendium Theologiae Orientalis*, Roma, 1940; E. Mapelli, *L'Epiclesi nel Concilio di Firenze*, Milán, 1940; M. Jugie, *De forma Eucharistiae*, Roma, 1943; Íd., «*Epiclesi*», en EC.

A. P.

**EPISCOPADO**: v. *Jerarquía, Orden, Obispos*.

**ESCATOLOGÍA** (gr. ἔσχατα = cosas últimas, y λόγος = discurso, tratado): Es aquella parte de la Teología que trata del fin de la vida y de la suerte del hombre en ultratumba (= los novísimos: muerte, juicio, cielo, infierno, purgatorio, fin del mundo y resurrección de la carne).

La doctrina escatológica, sustancialmente revelada en la Sagrada Escritura, se desenvuelve en la Tradición con ocasión de opiniones erróneas acerca de alguno de sus diversos elementos. Así en los siglos II y III se agita la cuestión

del *milenarismo* (v. esta pal.) y se escriben numerosas obras para defenderlo o impugnarlo. En los siglos IV y V surgen grandes polémicas en contra del Origenismo (conjunto de errores tomados de los escritos de Orígenes, por lo general mal interpretados), que ponía en duda la eternidad de las penas del infierno y sugería la idea de una catarsis final para todos, ¡aun para los demonios! La Escatología ortodoxa encuentra su primera sistematización esquemática en S. Agustín. Más tarde se elabora y completa la sistematización definitiva en la escolástica, sintetizada por Sto. Tomás. Para las recientes teorías escatológicas acerca del reino de Dios anunciado en el Evangelio (v. *Parusía*).

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol., Suppl.*, qq. 69-81; Id., *Summa contra Gentes*, IV, cc. 79-97; Billot, *Quaestiones de Novissimis*, Roma, 1908; A. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, París-Roma, 1930, t. III, p. 577 ss.; F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Fribourg (Suiza), 1942, 113 ss. *(Escatología neotestamentaria en el pensamiento protestante de nuestros días)*. * Segarra, *Praecipuae D. N. Jesu Christi sententiae eschatologicae*, Madrid, 1942.

P. P.

**ESCEPTICISMO** (gr. σκέπτομαι = miro, considero): Es una doctrina y una tendencia que pone en discusión y niega parcial o totalmente el valor objetivo del conocimiento humano y consiguientemente su certeza. El escepticismo tuvo su origen en los Sofistas, que con fines oratorios y políticos enseñaban a demostrar, por medio de especiosas argumentaciones, la verdad de una tesis y al mismo tiempo la de su respectiva antítesis. Contra estos perturbadores del espíritu combatió enérgicamente Sócrates, poniendo en evidencia la fuerza de los conceptos universales, que son una base sólida de verdad y de certeza. Pero el fundador del escepticismo como sistema de duda universal fué Pirrón de Elis († 275 a. C.), de quien tomó el escepticismo el nombre de Pirronismo, oponiéndose al dogmatismo estoico. Los Platónicos, que rebajan el valor de la cognición experimental, reduciéndola a la esfera de simples opiniones, sufrieron el influjo escéptico en la Academia media y en la nueva (Arcesilao, † 241 a. C., y Carnéades, † 126 a. C.), pero el escepticismo sistemático tuvo fuertes continuadores en los dos filósofos Enesidemo de Creta († 130 p. C.) y Sexto Empírico (segunda mitad del s. II p. C.), que escribió su célebre *Hipotiposis* en defensa de los dos principios pirronianos. El escepticismo aflora de cuando en cuando con su duda disolvente a través de los siglos, como en la doctrina de Descartes *(duda metódica*, no sistemática), en el sistema fenomenista y aun en el *Kantismo* (v. esta pal.), que comprometía el valor objetivo de la cognición, negando a la razón la capacidad de alcanzar la cosa en sí misma, el «noúmeno». Todos los sistemas antiintelectualistas están teñidos de escepticismo: así el Fideísmo de Jacobi, el Voluntarismo pesimístico de Schopenhauer, el pragmatismo de James. El escepticismo tiene un pecado de origen que envenena toda su estructura: pone en duda la capacidad de la razón para alcanzar la verdad y la certeza y niega el valor de la cognición. De donde resulta lógicamente que no hay

verdad cierta ni teoría segura, ni siquiera la de los escépticos. El entendimiento humano, hecho naturalmente para la verdad, como el ojo para la luz puede engañarse alguna vez, *per accidens*, pero no siempre, *per se*, de otra suerte la naturaleza sería un absurdo. La Filosofía moderna, que desde Descartes a Kant ha venido atentando contra la dignidad de la naturaleza humana y contra la capacidad natural del espíritu humano, ha caído en un extravío escéptico que el Idealismo ha tratado en vano de superar. El único remedio es el realismo moderado de la Filosofía cristiana, que, junto con lo mejor de la Filosofía griega, construye la ciencia y la metafísica sobre el postulado de una relación natural entre ser y pensamiento, entre naturaleza y espíritu.

BIBL. — BROCHARD, *Les sceptiques grecs*², París, 1923; GOEDECKE-MAYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905; D. MERCIER, *Critériologie générale*, Louvain, 1926; A. MASNOVO, *Problemi di Metafisica e di Criteriologia*, Milán, 1930. ° J. M. ALEJANDRO, *Crítica*, Santander, 1953; D. DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía*, Santander, 1953.

P. P.

**ESCUELA ALEJ.-ANTIOQUENA**: v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371), *Arrianismo*, *Monofisismo*, *Nestorianismo*, *Alegorismo*.

**ESENCIA (divina)**: La esencia en general es el elemento formal constitutivo del ente que es específicamente lo que es precisamente en virtud de su esencia. El hombre es hombre por la *animalidad y la razón* (= esencia). ¿Qué es Dios esencialmente?

La Revelación antigua y nueva responden: Dios es espíritu, es sabiduría, bondad, omnipotencia, santidad; Dios es eterno, inmutable, síntesis de todas las perfecciones, infinito, único. Pero evidentemente todos éstos son conceptos formados a través de la consideración del ser creado y atribuídos a Dios *analógicamente* (v. *Analogía*): no son más que una tentativa del entendimiento humano para expresar la esencia divina. El Eclesiástico declara (43, 29): «Muchas cosas decimos de Dios, y nos faltarán palabras; cuanto de Él podamos decir lo posee totalmente». Pero aun este concepto queda muy vago. Hay, sin embargo, un pasaje en el Éxodo (3, 13 ss.) en que Dios se revela a sí mismo diciéndole a Moisés: «Yo soy el que es». Más aún, en el texto hebraico se lee: «Yo soy el Es» (Es = Yahwe). Ésta es la revelación más sublime: Dios es el Ser por sí mismo. De este texto se deriva la doctrina teológica acerca de la esencia divina.

Los Teólogos distinguen: esencia *física*, que en Dios es el cúmulo de todas las perfecciones, y la esencia *metafísica*, que es la razón formalísima sin la cual no se puede concebir a Dios y la fuente primera de todas sus perfecciones. La esencia metafísica de Dios es para algunos la *infinidad*, para otros la *intelectualidad*, para otros la *aseidad* (= ser por sí mismo). Pero la opinión más de acuerdo con la Revelación y la más exacta filosóficamente es la que pone la esencia metafísica de Dios en el *ser*. Mientras que en las criaturas el ser es participado y distinto de su esencia, en Dios la esencia se identifica con el ser. El ser subsistente por sí mismo

da razón de la infinidad de Dios y de todos los demás atributos, al mismo tiempo que pone un abismo entre Él y el mundo criado (v. *Tetragrama*).

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 3, a. 4; J. Bittremieux, *Deus est suum esse, creaturae non sunt suum esse*, en «Divus Thomas», 1930, nn. 3-4; A. Cappellazzi, «*Qui est*», Crema, 1902. • *S. Th. S.*, t. II, Madrid, 1952.

P. P.

**ESPERANZA:** v. *Virtud*.

**ESPIRITISMO:** Sistema doctrinal y práctico que pretende poner a los hombres vivientes en comunicación con los espíritus del otro mundo. La evocación de los muertos y de los espíritus ultramundanos estaba ya en uso entre los antiguos, pero en el siglo pasado, como consecuencia de un extraño episodio ocurrido a la familia Fox, de Hydesville en América (1847), la evocación y comunicación con los espíritus se convirtió en una moda ampliamente extendida y erigida en sistema bajo el nombre especioso de Espiritismo, hasta llegar a hacer de él una nueva religión. Hoy el espiritismo es algo muy complejo y embarullado por la superposición y confusión de numerosos elementos que se han venido añadiendo a las simples experiencias de las hermanas Fox. No son sólo ya las mesas parlantes con su lenguaje de golpes (tiptología), sino escrituras misteriosas, fenómenos luminosos, levitación, formación y materialización de fantasmas, adivinación, etc. Y como apoyo de estos fenómenos están las teorías del magnetismo, del hipnotismo, del sonambulismo, de la telepatía, del perispíritu, del od, de la reencarnación, etc. Esfuerzo enorme para dar un ropaje científico a fenómenos que suscitan muy fundada desconfianza. El actor principal del espiritismo es el *médium*, anillo de unión entre los espíritus y los mortales. Fueron célebres médiums Miss Florencia Cook, que trabajó con el científico Crookes, y la italiana Eusapia Paladino. Está probado que el fraude y la impostura han tenido gran parte en los fenómenos espiritistas: al fraude de los médiums se ha unido la credulidad y sugestión del público. Queda, sin embargo, un núcleo de hechos ciertos que pueden encontrar su explicación en las fuerzas de la naturaleza (magnetismo, vibraciones musculares, telepatía, etcétera). Desde el punto de vista moral, el espiritismo presenta con frecuencia sombras reprobables, además de que su práctica frecuente determina desorientaciones en la conciencia y desequilibrios en la mente. Desde el punto de vista teológico se ha de observar que la pretendida comunicación con los muertos y con los espíritus, prescindiendo de las imposturas, no se puede sustentar. En la Biblia y en la hagiografía cristiana nos encontramos con casos de muertos, Ángeles y demonios que se han aparecido a los vivientes para aconsejarles, advertirles, ayudarles, tentarles o castigarles. Pero tales comunicaciones se desenvuelven siempre en una atmósfera de seriedad, en que domina la voluntad de Dios que lo dispone o permite. En cambio, el espiritismo es un espectáculo de exhibicionismo, a menudo grotesco, que repugna a la santidad de Dios, a la dignidad de los Ángeles y de

los espíritus desencarnados. Queda solamente la *posibilidad* de una intervención diabólica para aquellos fenómenos que acaso no encuentren una explicación natural.

Por todas estas razones se comprenderá por qué la Iglesia, sin pronunciarse sobre la naturaleza de los fenómenos, permite con las debidas cautelas el uso del magnetismo y del hipnotismo, pero prohibe cualquier participación en las sesiones espiritistas por su carácter supersticioso y por los peligros que en ellas puede encontrar el cristiano contra la fe y las buenas costumbres. Cfr. *Decr. del Sto. Oficio*, 24 abril 1917 (AAS, 1917, 1 junio, p. 238).

BIBL. — C. M. HEREDIA, *Spiritism and common sense*, Nueva York, 1922; L. ROURE, *Le espiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, París, 1923; P. MAINOTTI, *Il Meraviglioso*, Turín, 1921; G. B. ALFANO, *La Metapsichica e la Metafisiologia*, Nápoles, 1932; P. J. GEARON, *Lo Spiritismo e il suo fallimento*, Turín, 1934. • C. M. HEREDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, Barcelona, 1946; PALMÉS, *Metapsíquica y Espiritismo*, Madrid.

P. P.

**ESPÍRITU SANTO:** Es el nombre propio de la tercera Persona de la Sma. Trinidad. La elección de esta palabra viene sugerida por la idea del *impulso* propio del amor, según el cual procede el Espíritu. En el sentido de *inmaterial* el término espíritu se atribuye también a las demás personas de la Sma. Trinidad. Además, al Espíritu Santo se le da el nombre de *Amor*. En realidad, el amor es un movimiento o tendencia de la voluntad hacia el bien: pero al Espíritu Santo se le atribuye en sentido *terminativo* y concreto, en cuanto que Él es el término de la volición divina. Desde la época de los Santos Padres (S. Agustín) se viene discutiendo sobre la índole de la segunda Procesión, psicológicamente más oscura que la primera. En especial los escolásticos han estudiado la cuestión del *principio* formal de las dos Procesiones. En cuanto al Espíritu Santo hay dos opiniones: a) procede del *amor mutuo* del Padre y del Hijo, como de su principio formal *quo* (escuela de S. Víctor); b) procede del amor divino esencial (común a las tres Personas). Sto. Tomás discurre agudamente: el principio formal *quo remoto* es el amor esencial, el *próximo* es el amor personal mutuo del Padre y del Hijo; el principio formal *quod* son las Personas, de que procede el Espíritu. Finalmente se llama al Espíritu Santo *Don*, porque la índole del amor consiste en donarse. La liturgia (cfr. «Veni Creator Spiritus») da otros varios nombres al Espíritu Santo: «Dedo de la diestra del Padre», «Fuente viva», «Fuego», «Caridad», «Unción», «Paráclito», etc.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, qq. 36-38; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930, p. 213 ss.; SLIPYI, *De principio spirationis in Sanctissima Trinitate*, Leopoli, 1926; PENIDO, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, en «Ephémér. Théol. Lovanienses», 1937 (Febr.); LABAUCHE, *Le Saint Esprit*, París, 1950. • S. *Th.* S., Madrid, 1952.

P. P.

**ESTADO E IGLESIA:** El concepto de Estado es muy complejo y el término no ha sido siempre usado en el mismo sentido: algunos entienden con él más bien la autoridad, el poder, el gobierno; otros designan con esta voz el organismo social, la nación. Se pue-

de decir que el Estado consta de la autoridad como elemento *formal* y de la multitud como elemento *material.* De aquí se puede sacar una definición aproximada del Estado diciendo que es la unión estable de familias e individuos en un territorio determinado, bajo la misma autoridad, a fin de procurar el bien común. El concepto de *Nación* implica unidad de raza y de historia, que puede faltar en un Estado políticamente constituído. Son diversas y contradictorias las opiniones acerca del origen del Estado como sociedad civil y acerca de la naturaleza del Estado como autoridad suprema.

a) *Contractualismo (Hobbes, Rousseau):* La sociedad civil tiene su origen en un contrato o convención de los hombres primitivos que movidos por el deseo de eliminar las luchas individuales y los desórdenes renunciaron a la plenitud de su libertad privada, sometiéndose a una *voluntad general* personificada en el Estado soberano. Esta concepción es fantástica y no tiene fundamento histórico alguno.

b) *Absolutismo:* El Estado lo es todo y el individuo es para el Estado. Este concepto domina ya en el paganismo y en diversa medida lo aceptan Platón y Aristóteles. Pero el absolutismo se ha afirmado en los tiempos modernos con las teorías idealísticas de Hegel y de sus secuaces, que presentan el Estado como algo divino, como una religión, una voluntad absoluta, que absorbe la vida y la libertad de la persona humana: es la *estatolatría* de fondo panteístico, usada en apoyo de los regímenes totalitarios y despóticos. Estas teorías con su vuelta a las lamentables concepciones del paganismo no necesitan otra consideración que la de sus pésimas consecuencias, para ser refutadas.

c) *Liberalismo* (v. esta pal.): De acuerdo con los principios de la revolución francesa afirma la *soberanía del pueblo* y la igualdad de todos los ciudadanos en el ejercicio de sus derechos personales. El Estado (autoridad), delegado del pueblo, tiene la misión de mantener el orden público y regular, por medio de la ley, la armonía y equilibrio de la libertad. Es la teoría del *Estado gendarme,* a que contribuyó el mismo Kant, quien separando la moral y el derecho deja la primera a la autonomía de la razón individual y el segundo a la tutela del Estado más negativa que positiva. El Estado liberal, agnóstico en política y economía, lo es también frente al problema religioso y a la Iglesia.

d) *Positivismo* (v. esta pal.): Apoyándose en las teorías del evolucionismo explica el origen y naturaleza del Estado comparándolo al desarrollo natural de un organismo, sin influjo de principios inmutables o de una voluntad libre, sino conforme a una ley determinista.

Ésta y otras teorías, aun teniendo algún aspecto y alguna afirmación cierta, pecan todas de exageradas: o dan demasiado a la libre voluntad, o a la autoridad del Estado o al individuo. Pero el pecado más grave es el del absolutismo, que hace del Estado un Moloc a quien ha de inmolarse la personalidad humana, que es sagrada. Es cosa que sorprende que las mismas corrientes demo-

cráticas, como es el socialismo, se inspiren en esta concepción, atribuyendo al Estado una ingerencia directa o indirecta en los intereses y en la vida privada de los individuos.

En cuanto al problema de la religión todas estas teorías son deficientes o erróneas, porque sugieren el *desinterés* del Estado (Liberalismo), o la *absorción* de la religión en la vida misma del Estado, que se declara divino, ético, religioso (Absolutismo idealístico), o la *persecución* declarada y la eliminación de toda religión positiva especialmente de la Iglesia Católica (Comunismo y Socialismo ateos).

Enfrente de todas estas doctrinas, que han dado tan amargos frutos en el campo político y social, se levanta la doctrina católica con sus tradiciones clásicas, con sus principios humanos y divinos basados en la razón y en la Revelación. En nuestros tiempos esta doctrina ha sido refundida, ilustrada y proclamada por León XIII, especialmente en sus Encíclicas «*Immortale Dei*», «*Libertas*» y «*Rerum novarum*», por Pío XI en su «*Quadragesimo anno*» y por Pío XII en sus frecuentes discursos de profundo contenido doctrinal.

De éstos y de otros documentos del Magisterio eclesiástico se deducen estas líneas fundamentales de la doctrina cristiana acerca de la sociedad civil, del Estado y de sus relaciones con la Iglesia: 1) La sociedad tiene un origen natural lo mismo que la familia, porque el hombre, naturalmente sociable (Aristóteles), no puede bastarse a sí mismo, sino que tiene necesidad de la ayuda organizada de sus semejantes para poder desarrollar sus aptitudes y conseguir su fin. Por ser natural, la sociedad tiene como autor al mismo Dios.

2) El fin de la sociedad y del Estado es el *bien común* de orden *temporal*, distinto y superior al bien privado. A este fin pertenece la *tutela jurídica* que defiende los derechos y asegura la justicia en las relaciones de los súbditos, y la *asistencia* o ayuda a las iniciativas privadas económicas, industriales, culturales, etc. Persiguiendo el bien común, el Estado no debe impedir, antes debe facilitar a los ciudadanos la consecución del fin *sobrenatural* (propio de la sociedad religiosa) a que está destinado todo hombre.

3) La autoridad del Estado viene de Dios; el pueblo, con su voluntad explícita o implícita, no tiene otra misión que designar la persona o el sujeto de la autoridad.

4) Atendida la subordinación objetiva del fin temporal del hombre al fin sobrenatural, es evidente que la Iglesia, como sociedad religiosa instituída por Dios precisamente para el fin sobrenatural, no sólo no puede depender del Estado, sino que exige que el Estado le esté subordinado *indirectamente*, evitando la intromisión en las cosas espirituales tocantes a la Iglesia y el legislar u obrar en las cosas temporales de manera que pueda obstaculizar el ejercicio de la autoridad religiosa sobre los fieles y la práctica de la religión en los fieles mismos.

5) El Estado tiene el deber de reconocer y profesar la religión, porque, como la familia y el individuo, tiene su origen y depende de Dios. En consecuencia, el Estado tiene el deber, en lógica y

derecho riguroso, de defender la Iglesia católica y prohibir los demás cultos. Por motivos prudenciales puede tolerarlos.

6) La Iglesia en un Estado que de hecho no siga estos principios estipula, para evitar conflictos, el Concordato, que consiste en un contrato bilateral de derechos y deberes, salvo siempre el principio de la superioridad de la Iglesia (1).

BIBL. — BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. II, *De Habitudine Ecclesiae ad civilem societatem*, Roma, 1927; A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*[3], Roma, 1936; CH. ANTOINE, «*État*», en DA; M. CORDOVANI, *Cattolicismo e Idealismo*, Milán, 1928; A. ODDONE, *La costituzione sociale della Chiesa e le sue relazioni con lo Stato*, Milán, 1932; G. B. BIAVASCHI, *La moderna concezione filosofica dello Stato*, Milán, 1923; E. VERCESI, *Chiesa e Stato nella storia*, Milán, 1931; L. STURZO, *L'Eglise et l'État*, Paris, 1937. * *Conversaciones católicas internacionales: Documentos*, San Sebastián, 1950 P. P.

**ETERNIDAD**: Consta de dos notas esenciales: ausencia de principio y fin y ausencia de toda sucesión y mutación.

Los escolásticos distinguen: a) *el tiempo* (definido por Aristóteles: medida del movimiento según un antes y un después), que implica mutación aun *sustancial* de las cosas; b) *el evo*, propio de los seres espirituales (Ángeles, almas), que importa un principio, pero no un fin, y no admite más que una mutación *accidental*; c) *la eternidad*, que excluye todo término y todo cambio o sucesión. Es verdad de fe que sólo Dios es propiamente eterno (v. la argumentación de la pal. *Inmutabilidad*). Hay criaturas inmortales, como el alma humana y el Ángel (v. estas pals.), que tienen principio, pero por su simplicidad natural no tienden a perecer; no sería absurda, según Sto. Tomás, la hipótesis de un mundo eterno creado así y conservado por Dios; pero ninguna criatura puede ser eterna en sentido absoluto, es decir, de manera que excluya no sólo el principio y el fin, sino también la mutación y sucesión, poseyendo en acto toda su perfección. Sólo a Dios compete la eternidad absoluta, que define Boecio: «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» (perfecta y simultánea posesión total de una vida sin términos).

La eternidad excluye y trasciende el tiempo, por lo que en Dios no hay pasado y futuro, sino un presente inmutable. El problema del antes y del después no tiene sentido en Dios, para quien siempre está presente todo el tiempo en su sucesión, como todos los puntos sucesivos de la circunferencia están simultáneamente presentes a su centro respectivo. Ésta es la presencialidad divina, uno de los elementos más importantes para la solución del problema de la llamada presencia de Dios.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 10; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, París, 1928; SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925, I, p. 203 ss.; BEELMANNS, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, Münster, 1914; GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París, 1933.

P. P.

(1) El 27 de agosto de 1953 se firmó el Concordato vigente actualmente en España, del que dice el docto canonista F. Regatillo, S. I., que «en toda la historia de los Concordatos no hay ninguno comparable al presente» («Sal Terrae», octubre 1953, p. 587).

**EUCARISTÍA** (gr. εὐχαριστεῖν = dar gracias): Es el Sacramento en que bajo las especies de pan y de vino se halla verdadera, real y sustancialmente el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo, que se ofrece en sacrificio y se distribuye como alimento espiritual de las almas.

La Eucaristía es la prolongación de la Encarnación (León XIII): Así como el Verbo de Dios se ha hecho presente bajo la forma humana para *procurarnos* la salvación, rindiendo a Dios el homenaje debido y la satisfacción plena por el pecado, así Cristo se hace presente bajo los velos eucarísticos para *aplicarnos* la obra de la Redención, en su fase ascendente, renovando el sacrificio de la Cruz, y en su movimiento descendente, distribuyendo la gracia a través del rito sacramental de la Comunión.

Por lo tanto, el misterio eucarístico abraza la *presencia real* (v. esta pal.), el *sacrificio de la Misa* (v. esta pal.) y el *Sacramento de la Comunión* (v. esta pal.). Dada la multiplicidad de los misterios que encierra, la Eucaristía es el compendio de la fe, el centro de gravedad de la piedad cristiana y la estrella polar que dirige toda la actividad de la Iglesia católica.

Los numerosos apelativos que se dan a la Eucaristía reflejan como en un prisma la variedad de sus aspectos: «Santísimo Sacramento», «Cuerpo de Cristo», «Cuerpo del Señor», «Sacrificio del Altar», «Misa», «Sinaxis», «Viático», «Comunión», «Mesa divina», etc.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, qq. 73-83; G. M. MONSABRÉ, *Exposición del dogma católico*, conf. 67-72; A. CAPELLAZZI, *L'Eucaristia*, Torino, 1898; L. LABAUCHE, *Lettres à un étudiant sur la Sainte Eucharistie*, París, 1911; G. BALLERINI, *Gesù Eucaristico e i suoi oppositori*, Pavía, 1923; E. HUGON, *La Sainte Eucharistie*, París, 1924; G. MATTIUSSI, *De SS. Eucharistia*, Roma, 1925; G. FABER, *Il Santo Sacramento*, Turín, 1931; W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie*, Gembloux, 1931; A. D'ALES, *Eucharistia*, París, 1933; G. FILOGRASSI, *De SS. Eucharistia*, Roma, 1940; «*Eucharistie*», en DTC y DA y DACL; BRILLANT, *Eucaristía*, Bilbao, 1950; GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia*, Taurini, 1943; A. PIOLANTI, «*Eucaristia*», en EC. * G. ALASTRUEY, *Tratado de la Sma. Eucaristía*, Madrid, 1951.

A. P.

**EUTIQUIANISMO**: Herejía cristológica de Eutiques (s. V), archimandrita de Constantinopla, llamada también *Monofisismo*, porque, en oposición al Nestorianismo, defiende la unidad sustancial de Cristo hasta el punto de ver en Él no sólo *una* persona, sino también una naturaleza teándrica (Monofisismo: μόνη = sola, y φύσις = naturaleza). La génesis de esta segunda herejía se encuentra en la exageración de la actitud de S. Cirilo Al. contra el Nestorianismo; en el fervor de la polémica el Santo Doctor había dejado escapar alguna frase demasiado fuerte sobre la profunda unidad del Hombre Dios (unidad en sentido personal) y había adoptado una célebre frase apolinarista (v. *Apolinarismo*): μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη (una es la naturaleza encarnada del Verbo), que S. Cirilo atribuía a S. Atanasio. Pero el concepto de una fusión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana de Cristo es extraño en realidad a la mente de S. Cirilo. Los Eutiquianos se apoyaron en él abusivamente. Por lo demás, Eutiques, no muy feliz de

ingenio, sostenía tercamente, pero sin argumentos, que antes de la unión había dos naturalezas y después de la unión había una sola naturaleza en Cristo. Sus discípulos proponen diversas explicaciones, a menudo extravagantes, de la afirmación de su maestro: hablan de *mezcla* de las dos naturalezas, de *absorción* de la una en la otra, de *unión formal* semejante a la del alma con el cuerpo. Todas estas fórmulas comprometen inexorablemente la integridad de una o de las dos naturalezas.

El Conc. de Calcedonia (451) condena la nueva herejía, reivindicando precisamente la *integridad* de las dos naturalezas y su distinción real, no obstante la unidad personal: Cristo es un solo sujeto (Persona), el Verbo, que, encarnándose, sigue siendo perfecto Dios y perfecto Hombre. Distinción y no división, unión y no confusión o transformación: las dos naturalezas, subsistentes en la Persona del Verbo, quedan íntegras con sus respectivas propiedades. El Concilio sigue y repite en sus definiciones la doctrina expuesta por el Papa S. León Magno en su célebre carta a Flaviano, Arzobispo de Constantinopla (449).

Se ha de distinguir, sin embargo, del Eutiquianismo (forma exagerada) un Monofisismo mitigado, más verbal que real, que fué encabezado por Severo de Antioquía. Los Monofisitas de esta tendencia combaten al mismo tiempo a los Eutiquianos y al Conc. de Calcedonia, por seguir aferrados a la fórmula cirílica de la única naturaleza en sentido personal. Algunas sectas Monofisitas actuales son víctimas todavía de este equívoco verbal.

El Monofisismo se difundió ampliamente por su marcado carácter místico, dando origen a varias iglesias y sectas, de las que la más notable es la de los Jacobitas (de Jacobo Baraday, Obispo de Edesa, † 571), que perdura en Oriente con su jerarquía. (V. *Teopasquismo, Aftardocetismo.*)

BIBL. — F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, II, p. 51 ss.; J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909; SARTORI, *Il concetto di Ipostasi e l'Enosi dogmatica ai Concili di Efeso e di Calcedonia*, Torino, 1927; M. JUGIE, «*Monophysisme*», en DTC; Pío XII, Enc. «*Sempiternus Rex*» (8 sept. 1951), en que se trata exhaustivamente la cuestión eutiquiana y calcedonense desde el punto de vista histórico y doctrinal.

P. P.

**EVANGELIOS** (gr. εὐαγγέλιον, de εὐάγγέλλω = buena noticia, alegre mensaje): En tiempo de Jesús y de los Apóstoles, el *Evangelio* es la buena nueva de la Redención universal contenida en la predicación de Jesús, pero bien pronto, durante la primera generación cristiana se emplea este término para designar cada uno de los cuatro libritos compuestos por Mateo, Marcos, Lucas y Juan, que contienen la historia de este mensaje. Mateo, venido al apostolado de la aduana de Cafarnaum, escribió su Evangelio con la intención de demostrar a los judíos de Palestina que Jesús era el Mesías esperado, porque en Él se cumplían todas las profecías antiguas. Marcos, discípulo inseparable de Pedro, conservó en su librito el recuerdo de la predicación viva del Apóstol a los romanos, en la cual la figura de Jesús Hombre-Dios se presentaba con una encantadora frescura de detalles. Lucas, médico antioqueno y discí-

pulo de Pablo, recogió con escrupuloso cuidado el material de los dichos y hechos de la vida del Señor más a propósito para la instrucción y edificación de los fieles venidos del paganismo. Estos tres Evangelios se asemejan sustancialmente en la trama general de la vida de Jesús y aun en el modo de tratar la materia. Esta propiedad, que permite disponer las tres relaciones en columnas paralelas, de modo que se puedan abarcar de una sola mirada las tres narraciones, ha hecho que se los denomine *sinópticos*, esto es, visibles conjuntamente. El Evangelio de Juan, discípulo predilecto de Cristo, se destaca sensiblemente por su trama y por la manera de presentar los discursos y los hechos de Jesús. Juan desarrolla ampliamente el ministerio hierosolimitano que los tres primeros dejan casi en la sombra, y durante el cual habló Jesús con más frecuencia y claridad de su divinidad.

La *autenticidad* (v. esta pal.) de los cuatro Evangelios la asegura una ininterrumpida serie de testimonios históricos detallados y precisos que se inicia con Papías, Obispo de Hierápolis en Frigia y discípulo de los Apóstoles, y continúa de siglo en siglo sin contradecirse o desmentirse. Además de las afirmaciones de los escritores que gozan de particular autoridad, como S. Ireneo (ca. 140-202), Obispo de Lión y puente de unión entre Oriente y Occidente, tenemos también documentos oficiales, como el catálogo de los libros del N. T., llamado *Canon de Muratori*, por el nombre de su descubridor, que fué escrito en Roma hacia el año 185. Autores y documentos son eco de una tradición que se remonta evidentemente a los primeros años de la Iglesia. En los escritores de los siglos II-III se encuentran tantas citas de los cuatro Evangelios que con ellas se podrían reconstruir casi íntegramente. Un implacable adversario del cristianismo primitivo, el filósofo epicúreo Celso, que escribía hacia el 178, reconoce en los cuatro Evangelios una obra de los Discípulos de Jesús, y recuerda que los herejes habían tratado de adaptarlos a sus doctrinas para autorizarlas con ellos.

El examen interno de los Evangelios, es decir, de la lengua, de la mentalidad reflejada en ellos, de las costumbres descritas, de las referencias históricas y geográficas, comparado con los descubrimientos más recientes y seguros, confirma la autenticidad de los cuatro libros, afirmada unánimemente por la Tradición cristiana.

En cuanto a la *fecha* de los Evangelios, consta que ya en el s. II se habían difundido y se conocían en todas las cristiandades de Oriente y Occidente; han debido, pues, ser escritos en el s. I. Los testimonios históricos, corroborados por el examen interno de los textos, permiten concluir que Mateo, Marcos y Lucas los escribieron antes de la destrucción de Jerusalén (a. 70). Más exactamente, Mateo y Marcos publicaron sus libros antes de la muerte de Pedro y Pablo (a. 64 o 67); Lucas concluye bruscamente la narración de los «Hechos» el año 62, y declara haber escrito su Evangelio antes de este segundo libro (Hechos 1, 1). Como casi todos los antiguos testimonios están de acuerdo en afirmar la prioridad de Mateo y de Marcos, cotejándolos con Lu-

cas, los dos primeros Evangelios debieron ser publicados antes del año 60. Según algunos autores, el Evangelio de S. Mateo se escribió del 42 al 50.

De la excepcional condición de privilegio en que se encontraba el texto de los Evangelios se deduce que la obra de los cuatro Evangelistas nos ha llegado *íntegra*. Son alrededor de 1500 los códices manuscritos del texto griego de los Evangelios; dos de ellos fueron copiados en el s. IV y hay fragmentos de papiros que se remontan al siglo II-III. Muchas versiones antiguas en lenguas occidentales y orientales sirven de control eficaz al texto griego transmitido por los códices. Muchos millares de variantes del texto, de las cuales ninguna compromete el sentido en materia de doctrina y de moral, permiten afirmar que el texto de los Evangelios que hoy leemos es sustancialmente el mismo que salió de las manos de sus autores. Nótese que de los clásicos griegos y latinos no existe ningún manuscrito anterior al s. IX d. C. y son rarísimos los anteriores al s. XII.

La *historicidad* de los Evangelios, es decir, la adaptación de sus narraciones a la realidad de los hechos la declaran los mismos autores (Lc. 1, 1-4; Jo. 20, 30 s.; 21, 24) y era un postulado esencial para que pudieran ser aceptados por la Iglesia. Por otra parte, ninguno se hubiera atrevido a narrar hechos inciertos o a falsearlos cuando existían testigos escrupulosos y leales y enemigos encarnizados como eran los judíos, que habían sido actores principales en la vida de Jesús y hubieran tenido un buen argumento a su favor de haber encontrado la menor falsedad en la historia del Nazareno. Lo mejor que pudo hacer la tradición literaria hebraica fué callar la vida y enseñanza del Maestro de Galilea.

La crítica no católica rechaza el valor histórico de una parte considerable de los Evangelios solamente porque contienen la narración de hechos sobrenaturales. Los esfuerzos de esta crítica, que a partir del s. XVIII parece condenada a la absurda tarea de explicar la vida de Jesús excluyendo de ella todo elemento sobrenatural, han tenido como resultado una «torre de Babel» (Loisy) de opiniones que han pulverizado los textos sin haber conseguido sacar de ellos ninguna teoría seria en favor de sus intentos.

BIBL. — Grandmaison, *Jesucristo*, Barcelona, ELE, 1941; J. Huby, *L'Évangile et les Évangiles*, París, 1929; H. Höpfl-B. Gut, *Introd. spec. in N. T.*[5], Roma, 1949; F. Braun, *Il Vangelo e il nostro tempo*, Milán, 1940; G. Ricciotti, *Vida de Jesucristo*, Barcelona, 1944; F. Fabbi, *Vangelo e critica*, Asís, 1943; L. Tondelli, *Il primo pensiero cristiano, I Vangeli*, Turín, 1946; L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, Tournai-París, 1946. * M. Almazán, *Jesús de Nazaret*, Barcelona, 1946; A. Fernández, *Vida de N. S. Jesucristo*, Madrid, 1948.

S. G.

**EVOLUCIONISMO:** Es la teoría científica según la cual todos los seres vivientes actuales son resultado de una transformación progresiva de uno o más elementos primordiales. Se llama también *transformismo*. Esta teoría nació a principios del siglo pasado por obra del botánico francés Juan de Lamarck, y más aún del inglés Carlos Darwin, de quien tomó el nombre de *Darwinismo*.

Lamark señalaba como causa de la evolución de las especies la adaptación al ambiente y la tendencia natural finalista de los organismos *(factores internos)*. En cambio, Darwin la ponía en la selección natural y en la lucha por la existencia *(factores externos)*. La teoría evolucionista recibió también una notable ayuda del holandés H. de Vries, quien sostenía haber mutaciones naturales verdaderas y propias en las plantas *(Mutacionismo)*. La nueva teoría suscitó gran entusiasmo: el materialista Häckel hizo de ella un arma de propaganda para su Monismo ateo, llegando incluso al fraude en sus experimentos científicos. Muy pronto, pasados los fervores del primer entusiasmo, comenzaron las dudas y los desengaños, cuando se pasó a un examen más cuidadoso de los hechos.

No es éste el lugar más a propósito para una exposición científica y una crítica adecuada de este complejo sistema. Interésanos tan sólo señalar su valor desde el punto de vista filosófico-teológico. El *evolucionismo materialista* ateo, filosófica y teológicamente es tan absurdo como el *materialismo* y el *ateísmo* (v. estas pals.) Pero hay un evolucionismo teísta que quisiera incluso recibir el Bautismo cristiano; puede ser *integral* o *parcial*. El primero sostiene la evolución de todos los seres vivientes a partir de uno o muy pocos organismos primordiales hasta llegar al cuerpo humano (no al alma, que ha sido creada por Dios). El segundo, el parcial, admite una evolución de varios organismos primitivos, aunque restringida al ámbito de los principales grupos o géneros. El evolucionismo teísta en cualquiera de sus dos formas supone siempre un influjo de Dios, inmediato o mediato, en el desarrollo progresivo de los organismos. Sus secuaces recurren, aunque sin razón, a S. Agustín (v. *Cosmogonía*). *Científicamente* el evolucionismo no tiene base sólida: contra él se levantan muy graves dificultades de la sistemática, la geología, la paleontología y la embriología, que en un tiempo parecieron estar de su parte. La estabilidad de la especie es el escollo de todo el sistema.

*Filosóficamente*, si se prescinde de una directa intervención divina, el evolucionismo choca con el principio de causalidad que no admite que un efecto superior se derive de una causa inferior (lo más de lo menos). *Teológicamente* se podría en hipótesis conceder un evolucionismo parcial subordinado al influjo de la Causa Primera, tanto en el reino vegetal como en el reino animal, pero excluído el hombre, del que dice la Revelación que fué creado por Dios en el alma y plasmado en el cuerpo. Algunos teólogos, en sentido hipotético no ven la imposibilidad de que el cuerpo humano se derive de los antropoides, por cuanto Dios podía servirse de materia ya organizada y adaptarla a recibir el alma racional. Pero tales concesiones se han de condicionar a la evidencia científica de las pruebas, que faltan hasta el presente. El evolucionismo, por lo tanto, se reduce, hoy por hoy, a una simple hipótesis.

BIBL. — L. GAIA, *L'evoluzione e la scienza*, Roma, 1921; A. ZACCHI, *L'uomo*, Roma, 1921; L. BAULE, *Le transformisme au regard de la science et de la foi*, París, 1936; V. MARCOZZI, *Evoluzione o creazione? Le origini dell'uo-*

*mo*[8], Milán, 1948; E. RUFFINI, *La teoria della evoluzione secondo la scienza e la fede*, Roma, 1948; R. DE SINETY, «*Transformisme*», en DA; EC, vol. V, col. 897 ss.

P. P.

**EX CATHEDRA:** v. *Infalibilidad*.

**EXÉGESIS** (gr. ἐξήγησις, derivado del verbo ἐξηγεῖσθαι = explicar): Es el arte de encontrar y proponer el sentido verdadero de un texto, y en el campo teológico de un texto de la Sda. Escritura. Es un arte en cuanto aplica las normas de orden racional y de orden teológico que la ciencia *hermenéutica* (v. esta pal.) establece.

El proceso de interpretación de un texto bíblico parte de la fijación del mismo texto mediante los principios de la *crítica textual* y, por medio de las reglas dictadas por la hermenéutica, da de él la exégesis exacta, recurriendo eventualmente a la *crítica literaria* para indicar el género literario del libro en que está contenido el texto en cuestión, y a la *crítica histórica* para ambientarlo en su tiempo. El fin supremo de la exégesis es hacer brillar a través de las palabras humanas la plenitud de la luz y del pensamiento divino.

BIBL. — V. al pie de *Hermenéutica*.

S. G.

**EXISTENCIALISMO:** Corriente filosófica iniciada el siglo pasado por el danés Sören Kierkegaard († 1855) y desarrollada recientemente por diversos pensadores (Heidegger, Jaspers, Marcel, Abbagnano) con variedad de tono y colorido. El existencialismo nació como una reacción frente al idealismo hegeliano, y hoy se presenta, en general, como una antítesis del abstractismo y del trascendentalismo y como una adhesión a la *existencia concreta* del hombre en singular. El problema fundamental del existencialismo es la existencia. Hay en el hombre una existencia superficial, pública, colectiva, esclavizada a las exigencias tiránicas de la turba, de la sociedad; pero hay en él una existencia más profunda, más propia y subjetiva, más libre: existencia *auténtica*, que no *existe*, sino que *se hace*, que no es estática, sino dinámica y que constituye nuestra inconfundible personalidad. Descendiendo a las profundidades de su espíritu el hombre descubre esta su existencia auténtica en trágico contraste con la exigencia superficial y entonces se siente presa de la *angustia*. La angustia viene determinada por la conciencia de la *finitud* propia, del sentido de la *culpa*, del deseo de emanciparse de la muchedumbre, para ser verdaderamente uno mismo. Descubrirse en esta existencia auténtica es conocer la propia posibilidad y lanzarse a un futuro de conquistas: pero en el horizonte de estas aspiraciones se perfila el espectro de la *muerte* como una barrera inexorable, que aumenta la desazón del espíritu. De esta manera, existir auténticamente equivale a vivir con el pensamiento de la muerte. Para Kierkegaard, protestante, el trágico descubrimiento de esta verdadera existencia se resuelve en una apelación a lo sobrenatural, más aún, sencillamente al cristianismo; pero los demás existencialistas han eliminado este motivo religioso para quedarse en la *problematicidad*

de la vida y del pensamiento sin preocuparse de soluciones definitivas. Desde el punto de vista filosófico el existencialismo quisiera ser *realista* y se afirma como tal, incluso con tendencia tomística en Marcel; pero en los demás queda trabado en una posición kantiana intermedia entre el realismo y el idealismo. El tinte pesimista, la tendencia a afirmar la irracionalidad de la vida, la actitud agnóstica frente a Dios y al mundo sobrenatural, hacen del existencialismo un sistema que el cristiano no puede aceptar sin graves reservas. El Papa Pío XII en su Encíclica «Humani generis» lo reprueba, en cuanto niega el mundo de las esencias, de los principios universales, haciendo así imposible la metafísica, que es la base de la religión y de la Teología. El existencialismo de izquierda (Heidegger, Jaspers) ha desembocado en el ateísmo y en el nulismo con Sartre. Pero se ha de reconocer que el existencialismo con sus motivos realistas ha deshecho el encanto de los sueños de orgullo del idealismo y ha reavivado el problema de la vida individual, estimulando las conciencias a buscarle una solución adecuada.

BIBL. — C. FABRO, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milán, 1934; *L'esistenzialismo*, edit. por Pelloux, Roma, Studium, 1943; A. LOMBARDI, *Il clima dell'esistenzialismo*, en «Civiltà Cattolica», 1 En. 1944; V. M. KUIPER, *Aspetti dell'esistenzialismo*, en «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq.», vol. IX, 1944, pp. 99-123.

P. P.

**«EX OPERE OPERATO»**: El Concilio de Trento en el canon 8 de la Ses. VII definió: «Si alguno dijere que los Sacramentos de la Nueva Ley no confieren la gracia «*ex opere operato*», sea anatema» (DB, 851).

El término «ex opere operato» se opone a «ex opere operantis» y fueron usados por primera vez por Pedro de Poitiers († 1205) y mucho antes del Concilio Tridentino tuvieron en la teología escolástica un significado preciso y determinado; en efecto, el «opus operatum», según el uso teológico, significa el *acto objetivo*, considerado en sí mismo, independiente del valor moral, que puede derivarse sobre él de quien lo realiza, en tanto que el «opus operantis» es el *acto subjetivamente considerado*, en cuanto tiene un valor moral, que le viene de la persona operante. Aplicado a los Sacramentos el «opus operatum» no es sino el signo sensible puesto válidamente, o sea el rito externo constituído por la materia y la forma (v. estas pals.), administrado según la institución de Cristo; el «opus operantis», por el contrario, es el acto del ministro o del sujeto en cuanto tiene un valor moral y meritorio. Pero siendo opuesta la causalidad «ex opere operato» a la «ex opere operantis», afirmar la primera equivale a negar la segunda. Por lo tanto, los Padres Tridentinos, al decir que los Sacramentos producen la gracia «ex opere operato» enseñaron que la gracia del Sacramento es causada por el rito sacramental puesto válidamente y no por los actos meritorios del ministro y del sujeto. Con esta clara fórmula eliminaron el principio luterano que establecía que la fe fiducial («opus operantis») era causa de la gracia, y consagraron la doctrina católica, formulada ya en su tiempo por S. Agustín: «El Bautismo no tiene

valor por los méritos del ministro ni por los del que lo recibe, sino en virtud de una santidad propia que le ha comunicado quien lo instituyó» (*Contra Cresconium*, I, IV, c. 19). (V. *Causalidad de los Sacramentos*.)

BIBL. — FRANZELIN, *Tractatus de Sacramentis*, Roma, 1911, th. 7; VAN NOORT, *De Sacramentis*, Hilversum, 1927; I, n. 44; A. MICHEL, «*Opus operatum*», en DTC; Id., *Les décrets du Concile de Trente*, París, 1938, p. 206-207.

A. P.

**EXORCISMO** (gr. ἐξορκισμός = conjuro): Es un rito realizado por una persona legítimamente facultada, a fin de expulsar los demonios, especialmente de los *energúmenos* (v. esta pal.). El imperio sobre los demonios fué conferido por Cristo directamente a los Apóstoles y a los discípulos, y en la Iglesia naciente se tienen numerosos testimonios sobre la práctica de los exorcismos, más aún, a mediados del s. III se encuentra ya establecido el oficio de *exorcista* (v. *Exorcistado*). En la disciplina vigente solamente está permitido al sacerdote practicar los exorcismos según las fórmulas del Ritual Romano y siempre con la autorización explícita del Obispo. En la liturgia se encuentra con frecuencia el uso de los exorcismos, p. ej. en las ceremonias del Bautismo, en la bendición del agua, etc. Supónese que las personas y los elementos están infestados de malos espíritus que tratan de impedir el uso fructuoso de las cosas santas.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II, q. 71, a. 2-4; J. FORGET, «*Exorcisme*», DTC; G. ARENDT, *De Sacramentalibus*, Roma, 1900; L. SIMEONE, «*Esorcismo*», en EC.

A. P.

**EXORCISTADO** (gr. ἐξορκιστής = el que hace conjuros): Es la tercera en orden ascendente de las órdenes menores (v. esta pal.).

El oficio propio de este orden es imponer las manos sobre los posesos, sean bautizados o catecúmenos, y rezar las oraciones propias para expulsar el demonio del cuerpo.

En los primeros tiempos, este oficio no constituía un grado eclesiástico, sino que era un don gratuito (carisma) concedido por el Espíritu Santo aun a los laicos; solamente en el s. III se erigió en dignidad de orden menor.

En la actual disciplina los exorcismos están reservados al sacerdote, que los practica con la debida prudencia, con la oportuna y necesaria autorización del Obispo (v. *Exorcismo*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, Suppl., q. 37, a. 2; TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, cap. 2; VEN. OLIER, *Gli ordini sacri*, Roma, 1932; LECLERCQ, «*Exorciste*», en DACL; B. KURTSCHEID, *Historia iuris canonici*, Roma, 1941, vol. 1; A. PIOLANTI, «*Esorcista-Esorcistato*, en EC. • GÓMEZ LORENZO, *Las sagradas órdenes*, Salamanca, 1946.

A. P.

**EXPERIENCIA RELIGIOSA**: Puede definirse en general como el conjunto de las impresiones psicológicas relativas al nacimiento o desarrollo de la religión en la conciencia y en la vida del hombre. Entendida de esta manera la experiencia religiosa no es más que la religión íntimamente vivida y sentida en las diversas fases de su desarrollo en todo sujeto religioso, y no tiene nada de heterodoxo. Toda conciencia cristiana vive día a día el drama de su fe y de sus relaciones con Dios, en quien cree y a quien ama, y por medio del

ejercicio ascético puede llegar, con ayuda de la gracia y de los carismas celestiales, a la esfera de la vida mística (v. *Mística, Contemplación*), en que la experiencia religiosa se manifiesta intensamente en los fenómenos que acompañan la unión y el contacto con Dios (v. *Éxtasis*).

Pero el término experiencia religiosa ha tomado en los últimos tiempos un significado específico en ciertas corrientes de filosofía religiosa, como el *Pragmatismo* y el *Modernismo* (v. estas pals.), en abierta contradicción con la doctrina católica. El americano W. James es el autor y divulgador principal de toda una complicada teoría en torno a la experiencia religiosa (cfr. su obra *Varieties of religious experience*, 1902). Estudia el hecho religioso principalmente como un fenómeno psicológico individual, en que el *sentimiento*, brotando de la *subconsciencia*, tiene el predominio sobre las funciones de la inteligencia. Esta experiencia psicológica tiene por objeto no propiamente un Dios distinto personalmente del hombre, sino lo divino, sentido vagamente, como algo que trasciende al hombre, pero que es inmanente en él, hacia lo cual el alma se mueve con sentimientos de amor o de temor, de gozo o de tristeza. Toda religión se reduce esencialmente, según James, a esta experiencia, por lo cual no existe una religión más verdadera que otra, puesto que todas son expresión de aquella experiencia. Esta teoría tiene sus raíces en el *Luteranismo* (v. esta pal.), que rechazaba la razón y la fe como acto intelectivo para afirmar la *fe fiducial* y el *sentimiento;* esta tendencia fué justificada más tarde por el *Kantismo* (v. esta pal.), que rebajó el valor de la razón (Agnosticismo) y recurrió a la voluntad y a la fe para la certeza religiosa. A la teoría de James ha contribuído también la teoría sentimental de Schleiermacher († 1889), discípulo de Kant, que fué seguido por Ritschl († 1889), el cual, aun admitiendo el hecho histórico de la religión cristiana basada documentalmente sobre la Sda. Escritura, somete sin embargo al control *(juicio del valor)* del sentimiento o experiencia religiosa todas las verdades cristianas, incluída la divinidad de Jesucristo. Divulgó estas ideas A. Sabatier († 1901); Le Roy la adornó con la fascinante filosofía de Bergson. El modernismo ha adoptado esta corriente psicológico-imanentista sin reserva ninguna, poniendo en peligro los fundamentos de la doctrina católica.

En realidad, la experiencia religiosa, elevada por sistema a criterio de conocimiento y de vida ético-religiosa, abre el camino a todas las aberraciones de que es capaz el sentimiento ciego, individual, subconsciente, no disciplinado por la luz y la fuerza de la razón, y reduce la religión a un capricho psicológico, negando junto con la dignidad del entendimiento la personalidad de Dios, el hecho histórico de la Revelación y todos los hechos externos religiosos que se imponen a la conciencia y no se derivan de ella.

La Iglesia ha condenado esta tendencia rechazando el Luteranismo (Conc. de Trento), el Molinosismo y el Modernismo (Encíclica «*Pascendi*»). (V. todas estas palabras.)

BIBL. — A. LECLÈRE, *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme*, París, 1909; PACHEU, *L'Expérience mystique et l'activité subconsciente*, París, 1911; I. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Lovaina, 1937-1938, 2 vols.; H. PINARD, *Expérience religieuse*, en DTC; G. MICHELET, «*Religion*», en DA, col. 899 ss; C. FABRO, «*Esperienza religiosa*», en EC.

P. P.

**EXPIACIÓN** (lat. «expiatio», de «piare» = aplacar con un sacrificio la ira divina; de donde «piaculum» = medio para aplacar la divinidad): Es el acto con que el hombre trata de aplacar la ira divina suscitada por un pecado o una ofensa y hacerse nuevamente propicio el favor divino, sujetándose a una pena. El sentimiento de la culpa, acompañado del temor de la pena y, por lo tanto, el deseo de expiación, se encuentran en todos los pueblos y en todas las religiones. El mismo sacrificio tiene también generalmente el carácter de expiación: la inmolación cruenta de un animal (y a veces de un hombre) debía servir para aplacar a Dios, apartar sus castigos y purificar a un pueblo del delito cometido. Este concepto se encuentra también en la religión hebraica, especialmente en la fiesta *Kippurim*, en la cual se mataba un macho cabrío y con su sangre se rociaban cosas y personas en señal de purificación y de reconciliación con Dios (Lev. 16, 16; cfr. Hebr. 9, 19-28). En la religión católica el concepto de expiación entra dentro de la doctrina de la *Redención* (v. esta pal.) especialmente en relación con la Pasión de Cristo y su sacrificio cruento en el ara de la Cruz. Ya Isaías (c. 53) había predicho que el futuro Mesías había de ser la víctima propiciatoria y expiatoria por los pecados de los hombres; los Evangelios se hacen eco de este gran pensamiento cuando dicen que Jesús dará su vida en rescate y su sangre en remisión de los pecados (Mt. 20, 28; 26, 28). Más enérgicamente insiste S. Pablo sobre el valor expiatorio de la muerte y de la sangre del Salvador, usando el término técnico *hilasterión* (instrumento de expiación) para calificar el sacrificio de Jesús (Rom. 3, 25). En la Tradición se encuentran también abundantes testimonios que repiten esta verdad. Así se comprende por qué la Iglesia ha condenado esta proposición modernista: «La doctrina sobre la muerte expiatoria de Cristo no tiene su origen en el Evangelio, sino en Pablo» (Decr. «*Lamentabili*», DB, 2038). Así, pues, según el Magisterio Eclesiástico, el carácter expiatorio de la muerte de Jesús es sencillamente verdad revelada. Pero la Redención no entra totalmente en esta verdad. Lutero y sus secuaces deformaron el concepto de la Redención, deteniéndose en el aspecto externo de la Pasión y Muerte de Jesús, en lo que no veían más que un castigo de Dios por nuestros pecados *(sustitución penal)*. Según ellos, Jesús fué solamente una víctima pasiva de la justicia vindicativa de Dios. La expiación corrige este concepto demasiado duro con la idea de la espontaneidad con que Jesús acepta la muerte para satisfacer la pena debida por nuestros pecados. La doctrina católica rechaza la teoría luterana, acepta la teoría de la expiación y llega al concepto más adecuado de *satisfacción vicaria* (v. esta pal.), que pone en evidencia el contenido *moral* de la Redención (amor,

humildad, obediencia de Cristo). La expiación y la satisfacción se integran mutuamente: en la primera la Pasión de Jesús es *medio principal* de reparación; en la segunda, *concomitante*.

BIBL. — (V. al pie de *Redención, Satisfacción)*; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, París, 1931, p. 309 ss.; íd., «*Rédemption*», en DTC; A. MEDEBIELLE, «*Expiation*», en DBVS. • I. GOMÁ, *Jesucristo Redentor*, Barcelona, 1944.

P. P.

**ÉXTASIS** (gr. ἔκστασις, de ἐκ = de, fuera de, e ἵστημι = pongo): Es un estado extraordinario en que el hombre se encuentra como fuera de sí. Hay toda una escala de fenómenos extáticos que van desde el simple deliquio hasta la insensibilidad casi absoluta, la levitación, la bilocación, los estigmas sangrientos, la clarividencia y la profecía. El éxtasis puede ser originado por *agentes extrínsecos* (bebidas alcohólicas, inyecciones anestésicas o drogas, soledad, fijación de los sentidos y del pensamiento sobre determinados objetos, etc.); o pueden nacer de una *impresión subjetiva* frente a las bellezas de la naturaleza y del arte, o puede también determinarse sin motivo alguno, de improviso, aun en los niños. Algunos fisiólogos reducen toda forma de éxtasis a fenómenos morbosos de catalepsia histérica, de neurosis o de hipnotismo, como en los «médiums» del *espiritismo* (v. esta palabra). Según la doctrina católica, se ha de distinguir: a) un *éxtasis natural*, de origen espontáneo, artificial o morboso, con fenómenos que pueden explicarse por las leyes de la naturaleza física o psíquica; b) un *éxtasis preternatural*, con fenómenos que exigen la intervención de una fuerza superior (el diablo); c) un *éxtasis sobrenatural*, debido a una acción especial de Dios sobre la criatura racional.

A la ciencia médica toca juzgar del primero, pero en los otros dos debe intervenir el juicio del teólogo. El éxtasis diabólico se distingue por los fenómenos y acciones contrarias a la fe y a la moral. El éxtasis sobrenatural es propio de almas santas, privilegiadas, y consiste principalmente en el amoroso conocimiento experimental de Dios, que constituye el ápice de la *contemplación* (v. esta pal.). Los fenómenos somáticos, como p. ej. los estigmas, pueden acompañar el éxtasis sobrenatural, pero por sí mismos no son prueba de él. Como grado altísimo de contemplación, el éxtasis es sobre todo *cognición, experiencia intelectual* de Dios, muy análoga a la sensación (los místicos hablan de *sentidos espirituales)* por la cual se tiene una especie de contacto con Él. En esta fase, el extático, aunque no ve la esencia divina, tiene conocimiento claro de verdades y misterios sobrenaturales, lo cual se explica por la infusión directa de especies inteligibles por parte de Dios. Añádese al conocimiento un ardiente *amor* que excita la voluntad a afrontar por Dios cualquier sacrificio. Una forma más elevada del éxtasis es el *arrobamiento* o *vuelo* del espíritu, en que el alma es transportada y como absorbida en Dios. Aun siendo el éstasis preferentemente pasividad del alma, no quita ni la personalidad (como el Nirvana budista), ni la libertad, ni el mérito.

Todo esto se desprende de las descripciones de los mismos místicos, entre los cuales tienen lugar

preeminente Santa Catalina de Sena, S. Juan de la Cruz, Sta. Teresa de Jesús y Sta. Catalina de Génova.

BIBL. — J. PACHEU, *Introduction à la psychologie des mystiques*, 1901; A. POULAIN, *Les grâces d'oraison*[6], 1908; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, 4 vols., 1921-1928; G. B. ALFANO, *La metapsichica e la metafisiologia*, Nápoles, 1932; A. HAMON, «*Extase*», en DTC; V. al pie de *Mística, Contemplación*. * F. NAVAL, *Curso de Teología ascética y mística*[6], Madrid, 1942.

P. P.

**EXTREMAUNCIÓN** (lat. «extrema» = última, «unctio» = unción): Es el Sacramento de los moribundos.

El Apóstol Santiago escribe, en su Epístola Católica: «¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia y oren por él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor; y la oración nacida de la fe salvará al enfermo y el Señor le aliviará; y si se halla con pecados se le perdonarán» (c. 5, 14-15). En este texto inspirado se encuentran todos los elementos constitutivos de este Sacramento.

La *institución* se indica con el inciso «in nomine Domini», que según el valor del original griego significa «en virtud del mandato y de la autoridad del Señor», es decir, de Cristo, porque en el estilo del N. T. el término «Kyrios» (Dominus) es el apelativo propio de Jesucristo.

Los *ministros* son los presbíteros, por los cuales no se deben entender los ancianos del pueblo, sino los Obispos y los sacerdotes rectamente ordenados, como lo entendió siempre la Iglesia. Los *elementos del rito* se indican expresamente con el óleo (materia) y la oración (forma). La unción con óleo de oliva bendecido por el Obispo se practica en las diversas partes del cuerpo, que son como vehículos del pecado: los ojos, las orejas, la nariz, la boca, las manos y los pies, mientras se recita la fórmula sacramental concebida en los siguientes términos para el rito latino: «Por esta Santa Unción y por su piísima misericordia el Señor te perdone cuanto pecaste por los ojos, por los oídos, etcétera».

Los *efectos* los indica el Concilio Trid. cuando, resumiendo los datos de la Tradición, define este Sacramento «*consummativum paenitentiae*» (Ses. 14, exordio, DB, 909). Perfecciona los efectos del Sacramento de la Penitencia, porque completa la incorporación a Cristo, restaurada por el Sacramento de la Penitencia, robustece el organismo sobrenatural para la lucha suprema, multiplica la solicitud de la Iglesia para con el hijo que sufre. Completa la incorporación restaurada por la Penitencia, porque, quitando las últimas reliquias del pecado, barre los últimos obstáculos, que impedían la adhesión perfecta a Cristo, y, disponiendo además al enfermo para que sufra y muera en Cristo y por Cristo, le asocia a los sufrimientos y a la muerte de su Cabeza.

Robustece el organismo sobrenatural y lo pone en condiciones de poder superar las últimas debilidades del espíritu agravadas por el enflaquecimiento de la carne. En efecto, las heridas del pecado original, curadas en el Bautismo, y las de los pecados actuales, sanadas en la penitencia, dejan debilitado el organismo es-

piritual del alma, que, al sobrevenir la disolución del cuerpo y los ataques del demonio se encuentra expuesto a sucumbir en la lucha. Para vencer este grave peligro, la gracia sacramental aumenta la virtud de la esperanza, por la cual el enfermo se pone confiado en manos de la divina misericordia, multiplica los socorros de la gracia actual con los cuales opone un fuerte escudo a los golpes del enemigo. Ésta es la «*alleviatio*», el alivio de que habla el Apóstol Santiago. A todo esto se añaden las atenciones maternales de la Iglesia, que aumenta sus socorros eficaces a este hijo, al que vuelve a alumbrar para la vida eterna: invoca a todos los Santos del cielo, llama a las almas del Purgatorio, une a los justos de la tierra, que oran invisibles en torno del lecho del moribundo, mientras que el sacerdote, representante oficial de la Iglesia, lleva a cabo el rito sagrado, a cuyo efecto «plurimum valet devotio suscipientis et personale meritum conferentium, et generale totius ecclesiae» (Sto. Tomás, *Supplementum*, q. 32, a. 3). En el caso de que el enfermo no pueda confesarse, este Sacramento suple también los efectos de la Penitencia y, a veces, cuando el Señor lo juzga oportuno, devuelve también la salud al cuerpo.

El *sujeto* es el cristiano *adulto* y *enfermo*, por lo tanto la Extremaunción no puede administrarse a quien esté en buena salud, aunque se vea próximo a la muerte, como el soldado en la inminencia del combate, o el condenado, en el momento de la ejecución.

Las definiciones del Conc. de Trento contra los protestantes, que llaman a la Extremaunción «hipocresía histriónica» (Calvino), se encuentran en la Ses. 14, después de los cánones de la Penitencia (DB, 926-929).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol., Suppl.*, qq. 29-33; J. KERN, *De Sacramento Extremae Unctionis*, Friburgi (Brisg.), 1907; J. B. BORD, *L'Extrême Onction d'après l'épître de Saint Jacques examinée dans la tradition*, Lovaina, 1923; TH. SPACIL, *De Sacra infirmorum unctione*, Roma, 1931; CARD. JORIO, *La Sacra Unzione degli infermi*, Roma, 1934; F. CAPPELLO, *De Extrema Unctione*, Turín, 1942; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 78; A. CHABASSE, *Étude sur l'Onction des infirmes dans l'Église latine du III au XI siècle*, I, Lyon, 1942; A. PIOLANTI, «*Estrema Unzione*», en EC. * *S. Th. S.*, t. IV, Madrid, 1953.

A. P.

**EXTRINSECISMO**: v. *Justificación, Redención*.

# F

**FANTASIASTAS**: v. *Docetismo*.

**FATALISMO**: v. *Destino, Libertad*.

**FE**: Consiste en general en creer en la palabra ajena. En sentido técnico y sobrenatural la fe es la adhesión del entendimiento bajo el influjo de la gracia a una verdad revelada por Dios, no por razón de intrínseca evidencia, sino en virtud de quien la ha revelado. S. Pablo (Hebr. 11, 1) da de ella la siguiente definición: la fe es el fundamento o firme persuasión de las cosas que se esperan y el convencimiento de las que no se ven. Esto es, la fe es la realidad anticipada de las cosas eternas (visión beatífica), que esperamos, y la

prueba demostrativa de las cosas que no ve la mente. La fe existe formalmente en el entendimiento como *hábito* (una de las tres virtudes teologales infusas por Dios junto con la gracia santificante) y como *acto*. Pero al acto de fe concurre también la voluntad, porque las verdades divinas, que a menudo superan la capacidad racional del hombre, no poseen aquella evidencia que suele determinar el asentimiento del entendimiento, por lo que es necesaria la intervención de la voluntad para mover al entendimiento a adherirse a la verdad revelada, aunque sea incomprensible, en homenaje a Dios. Pero el acto formal de fe va precedido de un juicio acerca del hecho de la divina Revelación y de las señales que la acompañan. Éste es el juicio de *credibilidad* (v.), que presenta con certeza moral como creíble la verdad revelada y confiere, por lo tanto, al acto de fe un fundamento racional, aunque no lo determine. La fe, sea en su inicio, sea en su desarrollo sucesivo, es siempre efecto de la gracia de Dios (cfr. Conc. Arausicanum II, contra los Semipelagianos).

No obstante el juicio de credibilidad, la verdad revelada, especialmente el misterio, sigue inevidente y, en consecuencia, incapaz de determinar por sí mismo el asentimiento; el entendimiento se adhiere bajo el impulso de la libre voluntad movida de la gracia, porque es Dios quien habla. Por lo tanto, la fe es *«rationabile obsequium»*, una sumisión libre de la razón humana a la Verdad eterna que se manifiesta, y como tal es *meritoria*. El motivo formal de la fe es, pues, sólo la *autoridad de Dios*, que constituye una *evidencia extrínseca*, mientras que la ciencia requiere una evidencia intrínseca; por esto la fe es oscura, pero tiene una *firmeza* y una *certeza* superiores a las de todos los conocimientos humanos.

La fe es indispensable a la santificación y a la salvación (Concilio Trid.), pero no basta sin las obras: «Fides sine operibus mortua est» (Santiago).

Lutero reduce la fe a una *confianza* ciega en la divina misericordia; los modernistas, a un *sentimiento que brota* de la subconsciencia (v. esta pal. y *Luteranismo, Modernismo*). Cfr. Conc. Trid., Ses. VI, cc. 6-7 (DB, 798-801); Conc. Vatic., Ses. III, cc. 3-4 (DB, 1789-1800); Encl. *«Pascendi»* (DB, 2074). Existe hoy una tendencia a traspasar el acto de fe de la esfera intelectual a la afectiva. Pero tal transposición no es lícita a la luz de la doctrina católica, que defiende el carácter esencialmente intelectivo de la fe, aun reconociendo la función importantísima de la voluntad y del sentimiento en disponer al hombre a creer.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, qq. 1-16; BAINVEL, *La foi et l'acte de foi*, París, 1908; C. PESCH, *Fede, dommi e fatti dommatici*, Roma; PETAZZI, *Analisi psicologica dell'atto di fede*, Vicenza, 1927; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina, 1945; R. BRINI, *Dalle certezze di ragione alle certezze della fede*, Turín, 1949; *«Foi»*, en DTC y en DA.

P. P.

**FERRARESE**: v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371). *V. Silvestri Francisco.*

**FETICHISMO** (del portugués «feitico», derivado del lat. «fac-

titius» = cosa hecha, construída): Forma inferior de religión, que según los etnólogos evolucionistas debió ser el primer grado (A. Comte) o el segundo, después del Animismo (v. esta pal.) o después del Ateísmo *(Tylor, Lubbock)*, de la escala que ha seguido el desarrollo de la civilización humana. Estas opiniones no se fundan sobre documentos estudiados directamente: hoy en día han perdido todo su valor frente a los descubrimientos hechos a través de serios estudios metódicos. En realidad el fetichismo consiste en el uso de objetos mágicos, amuletos, etcétera, que se veneran como símbolos o receptáculos de la divinidad, pero no como la misma divinidad. Algunos primitivos creen que en los fetiches se esconden los espíritus divinos o las almas de los antepasados. El fetichismo se encuentra más bien en pueblos de *culturas* secundarias (no primitivas), por lo que es más bien una degeneración de la religión, que pasa del culto al Ser Supremo (Monoteísmo) al Politeísmo. El lugar de mayor desarrollo del fetichismo es el África Occidental (v. *Animismo, Idolatría)*.

BIBL. — A. Glyn, *The Lower Niger and its Tribes*, Londres, 1906; R. Boccassino, *La religión de los primitivos*, en *Historia de las religiones*, por P. Tacchi Venturi, Barcelona; G. Schmidt, *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, 1941.

P. P.

**FIDEÍSMO**: Es un sistema que exagera la función de la fe en el conocimiento de la verdad. Hay un fideísmo que se ha manifestado de vez en cuando en el seno mismo de la Iglesia bajo diversas formas más o menos acentuadas. La corriente *neo-platónica-agustiniana* en tiempos de la escolástica reaccionaba basada en el sentimiento y en la fe en contra de las tendencias racionalistas. Esta reacción se afirma exageradamente con el Nominalismo y llega a la heterodoxia en Lutero. La desconfianza en la razón se encuentra velada en las obras de Pascal, encuentra una exposición sistemática en Daniel Huet, Obispo de Avranches († 1721), si es él el autor del «*Tractatus de debilitate intellectus humani*» (de lo que duda Muratori), para canalizarse después en el *Tradicionalismo* (v. esta pal.).

Pero un fideísmo peor (aunque no sea más que por ser *naturalista)* es el que se deriva del *Kantismo* (v. e. p.) a través de la *Crítica de la razón práctica*, cuyo representante más destacado es el alemán Jacobi, quien pone por encima del entendimiento una facultad intuitiva (Vernunft) que alcanza a Dios. Apóyanse también con frecuencia en la fe, los positivistas (Mill, Spencer) y los pragmatistas (James) para afirmar la Divinidad, que no pueden probar por medio de la razón (v. *Positivismo, Pragmatismo)*.

Acércanse finalmente al Fideísmo los modernistas con su teoría del sentimiento y de la experiencia religiosa (v. esta pal. y *Modernismo)*.

La Iglesia de la misma manera que siempre ha definido la libertad, aun teniendo necesidad de afirmar la gracia, así defiende la dignidad de la razón, aun cuando afirma los derechos de la fe (cfr. Conc. Vat., Ses. III; DB, 1781 ss.).

BIBL.—Hontheim, *Institutiones theodiceae*, Friburgo, 1926, p. 44; Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, París, 1908;

G. MONTI, *Apologetica scientifica della religione cattolica*, Turín, 1922; G. BRUNHES, *La foi et sa justification rationnelle*, Maienne, 1928; BAINVEL, «Foi», «*Fideisme*», en DA, vol. II, col. 57 ss. * J. HELLIN, *Theologia naturalis*, Madrid, 1950.

P. P.

«FILIOQUE»: Es el término que emplea la Iglesia católica en el Credo: «*Qui (Spiritus) ex Patre Filioque procedit*», para significar que el Espíritu Santo tiene su origen juntamente del Padre y del Hijo.

En el símbolo Niceno-Constantinopolitano no existía el «Filioque», pero en el s. VI comienza a ser incluído en España, más tarde, en tiempos de Carlomagno en Francia, después en Alemania, en Italia y finalmente en Roma (s. XI). Una de las más antiguas acusaciones de la Iglesia griega cismática contra la Iglesia Romana es la inserción del «*Filioque*» en el símbolo y la consiguiente corrupción de la doctrina tradicional.

A esto se responde: 1) El *Magisterio* de la Iglesia no puede *cambiar* el símbolo, pero puede para completarlo añadir alguna frase o incluso alguna verdad de fe, como p. ej. la de la Eucaristía. 2) La adición del «*Filioque*» es legítima, ya que la Sda. Escritura afirma que el Espíritu Santo es *enviado* del Hijo (Jo. 15, 16), *recibirá* del Hijo (Id. 16, 14) y es *Espíritu de Cristo* (Rom. 8, 9). Expresiones que no se comprenden, si no se admite la procesión del Espíritu no sólo del Padre, sino también del Hijo.

En cuanto a la Tradición es de notar que los griegos están de acuerdo con los latinos en afirmar que el Espíritu Santo deriva del Padre y del Hijo, a veces hasta en las palabras (cfr. Efrén, Epifanio y otros). Pero también es cierto que mientras los latinos usan más frecuentemente la fórmula «a Patre et a Filio», los griegos en general prefieren la fórmula «a Patre per Filium». Pero es evidente que las dos fórmulas vienen a expresar sustancialmente la misma cosa.

Por lo tanto los griegos cismáticos no tienen razón en reprochar esta inclusión a la Iglesia Romana por ser completamente legítima.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 36, aa. 2-3-4; HUGON, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930, p. 213 ss.; M. JUGIE, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum orientales dissidentes*, «Lateranum», Roma, 1936.

P. P.

FINAL (causa): El fin es aquello por que se obra, y el motivo de la causa eficiente y consecuentemente de las demás causas.

Divisiones: a) *Finis qui* (aquello que se pretende) y *finis cui* (sujeto a quien se ordena el bien que se quiere hacer); b) *finis operis* (que se deriva objetivamente de la acción puesta) y *finis operantis* (el que pretende explícitamente el agente); c) *fin remoto*, al cual va ordenado el *fin próximo*. El fin es siempre un *bien* (al menos como tal es apreciado): pero el agente puede tender o a comunicar el bien propio (amor de *benevolencia*) o a conquistar el bien que le falta (amor de *concupiscencia*).

La doctrina católica afirma contra el Materialismo, el Fatalismo y el Racionalismo que Dios es la causa final o fin supremo de todo

lo creado. El Conc. Vat., Ses. III, c. 1 y can. 5 (DB, 1783, 1805), precisa que Dios ha creado todas las cosas para su *gloria*, es decir, no para aumentar su felicidad, sino para manifestar libremente sus perfecciones, comunicando sus bienes a las criaturas. Se trata de la gloria extrínseca de Dios, que no añade nada a su gloria y felicidad íntima.

La *Sda. Escritura*, Salmo 18; «Los cielos cantan la gloria de Dios»; Prov. 16, 4: «todas las cosas las obró Dios por sí mismo».

Los *Padres:* S. Gregorio Niseno recoge este pensamiento en una bella imagen: «Dios se sirve de la creación del mundo para celebrar su gloria como en un libro abierto».

La razón ve claramente que Dios, suprema inteligencia, creó las cosas por algún fin y que este fin no puede ser otro que Él mismo. Si Dios obrase por un fin fuera de sí, se subordinaría a Él y esto repugna a su naturaleza de Primer Ser. En este fin *primario* (la gloria de Dios) va sin embargo implícito el fin *secundario*, que es el bien de las mismas criaturas, especialmente del hombre. El aparente egoísmo de Dios se resuelve de esta manera en amor sublime de benevolencia, porque sólo en Dios, a quien se ordena, puede el hombre encontrar su perfección suprema, por ser Él Verdad y Bondad infinita, capaz, por lo tanto, de saciar la sed infinita de nuestra inteligencia y nuestro corazón.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 44, a. 4; V., también, la q. 20 sobre el amor divino; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, París, 1928, p. 427 ss.; Id., *Le réalisme du principe de finalité*, París, 1932; P. PARENTE, *De creatione universali*[3], Turín, 1949, p. 35 ss.

P. P.

**FIN ÚLTIMO:** Es el término supremo a que se ordena la acción de la causa eficiente. El fin es la *causa final* (v. esta pal.), por lo que las propiedades de la una lo son también del otro. El fin último de la creación, como se ha dicho (Causa final), es la gloria extrínseca de Dios, que se actúa con la participación analógica de las divinas perfecciones por parte de las criaturas y especialmente del hombre. Este fin *último y primario* es la razón de ser de todo lo creado, pero no tiene valor de *motivo determinado* respecto de la voluntad de Dios, el cual no teniendo necesidad de ninguna cosa fuera de sí crea solamente por libre efusión de su amor. Por parte de Dios no hay motivo *extrínseco* que lo mueva a obrar fuera de sí, sino sólo una *razón formal*, que es su bondad inmanente, libremente comunicable a las criaturas. Así, pues, el fin último de la creación por parte de Dios es la bondad divina *comunicable;* por parte del hombre es la misma bondad *comunicada*, esto es, participada analógicamente. La participación es *objetivamente* glorificación de Dios en cuanto la bondad divina resplandece en lo creado, *subjetivamente* en cuanto es conocida y amada de quien es capaz de ello, es decir, de la criatura racional. Éste es el fin último *absoluto* al que ordena infaliblemente todas las cosas la divina Providencia. Nada se sustrae a este fin, ni siquiera el hombre que se rebela contra Dios, porque el pecador sale del orden del amor para en-

trar en el orden de la justicia divina.

Fin último del hombre: Los seres inferiores tienen también un fin propio, que consiste en la consecución de la perfección de cada uno realizada en su subordinación a los seres superiores y en definitiva al hombre (*finalismo relativo antropocéntrico*). El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, no está ordenado a ningún otro ser creado, porque su espíritu, orientado naturalmente hacia una Verdad y un Bien infinitos, no puede encontrar su perfección específica y su descanso en las cosas finitas, como son todas las criaturas. Su fin último, por lo tanto, será un Bien supremo, capaz de saciar sus aspiraciones ilimitadas y de actuar plenamente su perfección específica de ser racional. Este Bien no puede ser otro que Dios, el cual es, por lo mismo, el fin último propio del hombre. Pero Dios puede ser considerado *objetivamente* como el Sumo Bien en sí mismo y *subjetivamente* con relación al hombre como objeto de su felicidad (v. *Bienaventuranza*). Así, pues, formalmente el fin último del hombre es la posesión de Dios actuada por conocimiento y amor. Este fin podría limitarse dentro del orden puramente *natural;* pero de hecho sabemos que Dios ha elevado al hombre al orden *sobrenatural* (gracia-visión beatífica) desde el primer instante de la creación (v. *Elevación*) y que este orden perturbado por el pecado original ha sido restaurado por la Redención. Dios, fin último del hombre, determina en el orden natural el mundo ético fundado sobre la moralidad (= relación entre la acción humana y el fin, expresado en la ley); en el orden sobrenatural determina la actividad *meritoria* que bajo el impulso de la *caridad* (v. esta pal.) tiende dinámicamente a la visión beatífica, término supremo en que se actuará plenamente la perfectibilidad del espíritu humano, que en el conocimiento intuitivo y en el amor de Dios realizará su fin e implícitamente el fin del universo, del que el hombre es el ápice y la síntesis.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, qq. 1-5; P. JANVIER, *La beatitude*, confer. de N.-D., 1903; J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, Salamanca-Madrid, 1942-47; G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, París, 1948; P. RICHARD, «*Fin dernière*», en DTC.

P. P.

**FOMES**: v. *Concupiscencia*, *Inmaculada*.

**FORMA** (gr. μορφή): Se usa en *sentido propio*, en Filosofía y Teología, para indicar la causa formal intrínseca, constitutiva de la naturaleza de los seres. Se aplica al mundo angélico (formas separadas), al compuesto humano (el alma forma del cuerpo), a los seres materiales que constan todos de materia (elemento determinable y pasivo) y forma (elemento determinante, activo, la «entelequia» de Aristóteles).

En *sentido análogo* se dice de todo lo que implica actuación o perfección. Así se aplica a la gracia (forma accidental sobrenatural), a la caridad que informa la fe (*fides formata*), a las palabras, elemento determinante en el signo sacramental (v. Materia y forma de los Sacramentos).

BIBL. — A. MICHEL, «*Forme*», en DTC, y todos los manuales de Filosofía y Teología escolástica.

P. P.

**FORO INTERNO, EXTERNO:** v. *Jerarquía.*

**FORTALEZA:** v. *Dones, Virtudes.*

**FRANZELIN, Juan Bautista:** Teólogo Jesuíta, n. el 15 de abril de 1816 en Altino (Alto Adige), m. en Roma el 11 de febrero 1886.

Discípulo de Perrone y de Passaglia en la Universidad Gregoriana, los superó en su largo magisterio en la misma Universidad (1850-1876), por la claridad de su exposición y equilibrada armonía de la Teología positiva con la especulativa.

Son clásicos sus tratados: *De Eucharistiae sacramento et sacrificio* (Roma, 1868); *De Divina Traditione et Scriptura* (Ibíd., 1870), *De Verbo Incarnato* (Ibíd., 1870). Su obra póstuma *De Ecclesia* (Ibíd., 1887), impregnada de profundo misticismo, se ha de colocar entre los escritos que han renovado el estudio de la eclesiología en su aspecto carismático.

Teólogo del Papa en el Conc. Vat. (1870), fué creado por Pío IX Cardenal el 3 de abril 1876.

BIBL. — G. FILOGRASSI, *La realtà oggettiva delle specie Eucaristiche sec. il Card. Franzelin*, en «Gregorianum», 19, (1937), pp. 395-409; A. LANZ, «*Franzelin*», en EC.

A. P.

**FRATICELOS:** Secta de religiosos mendicantes del s. XIII-XIV, derivada probablemente de la tendencia rigorista representada en la Orden Franciscana por los llamados *Espirituales*, en oposición a los *Conventuales*, de miras más amplias. La historia de los Fraticelos es muy oscura y complicada; en ella intervienen, con actitudes muy diversas, varios Papas y Príncipes, y se agitan controversias teológicas, ascéticas, políticas y jurídicas. Baste recordar aquí que los Fraticelos, nacidos en tiempo de Nicolás III, se afirmaron con la bendición y protección de Celestino V; cayeron en desgracia bajo su sucesor Bonifacio VIII; llegan, a través de enconadas luchas y agitaciones, al Pontificado de Juan XXII (1316), quien suprimió la secta, condenando sus errores. De esta condenación (Constitución «*Gloriosam Ecclesiam*», DB, 484 ss.) podemos deducir los errores principales de los Fraticelos, que habían de tener repercusiones en las herejías de los siglos posteriores. Ante todo, los Fraticelos son espíritus independientes y rebeldes a la autoridad de la Iglesia; para justificarse inventaron la *teoría de las dos Iglesias:* la una carnal, rica, corrompida, con el Papa a la cabeza; la otra espiritual, pobre, pura y santa, de la que forman parte los Fraticelos y sus seguidores. Los sacerdotes y Obispos manchados por el pecado pierden la potestad de administrar los Sacramentos y la de gobernar. El Evangelio y las promesas de Cristo se realizan solamente en la familia de los Fraticelos. El Sacramento del Matrimonio es detestable; el fin del mundo se avecina (DB, 484-490). Parece que los Fraticelos sufrieron el influjo de otras sectas cediendo algún tanto al sensualismo. En el terreno social, esta secta contribuyó, más o menos directamente, a debilitar el sentido del derecho de *propiedad*, criticando el lujo y riquezas de la Iglesia oficial. Los Fraticelos no cejaron después de su condenación, y todavía en el

s. XV se les encuentra sembrando sus errores y provocando revueltas, sobre todo en Italia. En este siglo dos santos, Juan de Capistrano y Santiago de la Marca, desarrollaron un ministerio eficaz para convertirlos.

BIBL. — F. Tocco, *Studi Francescani*, Napoli, 1900; R. de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de Saint François*, París, 1909; F. Callaey, *L'idéalisme franciscain au XIV siècle*, Lovaina, 1911 (copiosa bibliografía); F. Vernet, *«Fraticelles»*, en DTC.

P. P.

**FRUTOS (de la Misa):** El sacrificio Eucarístico tiene una cuádruple eficacia (cfr. Conc. Trid., DB, 950): *latréutica* (adora y alaba a Dios), *eucarística* (le da gracia por los beneficios recibidos), *impetratoria* (obtiene nuevas gracias), *propiciatoria* (mueve la misericordia divina al perdón de los pecados). Los dos primeros efectos se refieren a Dios, los dos últimos a los hombres. En la Misa son tres los oferentes: el principal (Jesucristo), el ministerial (el sacerdote), el general (los fieles). La misa, en cuanto es obra de Cristo, produce sus efectos *«ex opere operato»* (v. esta pal.), es decir, independientemente de los méritos y disposición del sacerdote y de los fieles (en este sentido la Misa es un sacrificio siempre puro, «oblatio munda», que no puede ser manchado por ninguna iniquidad de los ministros secundarios (cfr. Conc. Trid., DB, 939); en cuanto es obra del sacerdote y de los fieles obtiene los cuatro efectos «ex opere operantis», o sea en proporción a la santidad y fervor del ministro y de los asistentes (en este sentido se dice que es mejor la misa de un sacerdote santo que la de un pecador). Los efectos que respectan al hombre (esto es, el impetratorio y el propiciatorio) se llaman comúnmente *frutos* de la Misa, en la cual se distingue: 1) el *fruto general,* en favor de toda la Iglesia; 2) el *fruto especial,* en beneficio de la persona por quien se celebra la Misa; 3) el *fruto especialísimo,* reservado inalienablemente al sacerdote celebrante.

BIBL. — L. Billot, *De Sacramentis,* Roma, 1931, I, p. 640-658; M. de la Taille, *L'œcuménicité du fruit de la Messe,* Roma, 1926; íd., *Mysterium Fidei,* París, 1931; Van Hove, *De Eucharistia,* Mechliniae, 1941, p. 295-311. * Jungmann, *El Sacrificio de la Misa,* Madrid, 1952.

A. P.

**FUTURIBLE, FUTURO:** v. *Presciencia.*

# G

**GALICANISMO:** Conjunto de teorías que maduraron en Francia especialmente en el s. XVI y cuya tendencia era restringir la autoridad de la Iglesia frente al Estado *(Galicanismo político)* o la autoridad del Papa frente al Concilio, a los Obispos y al Clero *(Galicanismo eclesiástico - teológico).* Las últimas raíces del Galicanismo hay que ir a buscarlas en la literatura polémica que acompañó la lucha entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, Rey de Francia, y después en el turbio período del *Cisma de Occidente,* que escarneció la dignidad pontificia detentada por varios antipapas. Pedro de Ailly, que desempeñó un papel importante en el Conc. de Cons-

tanza (1414-1418), formuló, recogiendo y desarrollando principios de otros escritores precedentes, toda una doctrina acerca de la superioridad del Concilio sobre el Papa, y de la jurisdicción de los Obispos y del Clero, como derivada directamente de Dios y no a través del Papa. Bajo la tumultuosa presidencia de Ailly fueron aprobados en el Concilio de Constanza *cuatro célebres artículos* que reflejan su doctrina antipapal. A ellos se acogieron los Galicanos del s. XVII como si fueran artículos de fe definida, mientras que Martín V y Eugenio IV negaban legitimidad a tales artículos. Otro precedente del Galicanismo es la *Pragmática sanción* de Bourges (1438), compilada por el Clero y firmada por el rey de Francia Carlos VII, en la cual se repiten los principios sobre la autoridad del Concilio frente al Papa, definidos por una fracción del Concilio de Basilea, rebelde a los mandatos de Eugenio IV.

El Galicanismo se erigió oficialmente en sistema en el s. XVII, bajo Luis XIV, absolutista en el campo político y religioso. El ambiente francés, aun en las Universidades como la Sorbona, se hallaba saturado de doctrinas adversas a la jurisdicción del Papa: Pedro Pithou († 1596) y Pedro Dupuy († 1651) habían redactado y comentado con gran lujo de erudición el catálogo de las *Libertés de l'Église gallicane;* Dupuy había sido alentado por el astuto Richelieu. La cuestión de las regalías (por las cuales el Rey percibía los frutos de los Obispados vacantes) movió a Luis XIV a reunir una asamblea general del Clero (1681), de donde salió una *Declaración del Clero galicano,* en cuatro artículos, redactada por Bossuet, que fué inmediatamente sancionada y promulgada por el Rey (1682):

Art. 1. — Independencia absoluta de los Reyes y de los Príncipes en las cosas temporales frente a la autoridad eclesiástica.

Art. 2. — El Papa está subordinado a los Concilios generales.

Art. 3. — La autoridad pontificia está moderada por los cánones sagrados, y de ninguna manera puede tocar las reglas y costumbres de la Iglesia galicana.

Art. 4. — El juicio del Papa no tiene valor alguno sin el consentimiento de la Iglesia.

Fueron condenados el 4 de agosto de 1690 por la Constitución de Alejandro VIII «Inter multiplices», y por Pío VI en 1794 (DB, 1322 y 1598). Estos cuatro artículos reaparecieron más tarde entre los 77 artículos orgánicos añadidos abusivamente por Napoleón I al *Concordato* estipulado con Pío VII (1802).

BIBL. — P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica,* Turín, 1931, III, página 61 ss.; 339 ss.; «Gallicanisme», en DA y DTC; M. MACARRONE, *«Gallicanesimo»,* en EC.

P. P.

**GENEALOGÍA (de Jesús):** La refieren dos Evangelistas: S. Mateo, al comienzo de su relato (1, 1-17), y S. Lucas, después de la historia de la infancia de Jesús (3, 23-28). No puede objetarse ninguna dificultad seria sobre el origen y conservación de esta genealogía, por ser característico de los orientales y en particular de los hebreos el cuidado por la conservación de la memoria de los antepasados. Existían documentos

oficiales, que cumplían con esta misión, para sancionar los derechos y deberes que ligaban a los descendientes. La dificultad específica de la genealogía de Jesús consiste en el hecho de que de los nombres de los antepasados desde David a José no hay más que dos iguales en ambos Evangelistas. Mt. sigue la línea descendente de Abraham a José; Lc., la ascendente de José a Adán; las dos pasan por David, de quien había de ser «hijo» el Mesías. Las dos listas son evidentemente esquemáticas e incompletas.

Pero ¿cómo explicar que mientras en Mt. el padre de José se llama Jacob, en Lc. se llama Helí, y a partir de éste los ascendientes de Jesús en Mt. no son los que refiere Lc.?

Desde los primeros siglos cristianos se intentaron varias soluciones a este singular problema. La más antigua y común es la que recurre a la ley hebraica del levirato (de «levir» = cuñado), en virtud de la cual la viuda de un hombre muerto sin hijos debía casarse con su cuñado, y el primogénito recibía el nombre del difunto, para darle una sucesión legal. José, pues, debió ser hijo natural de Jacob, pero hijo legal de Helí, que debió ser el hermano de Jacob muerto sin hijos. En este caso Mt. daría la genealogía natural de Jesús, y Lc., la genealogía legal.

Otra solución más expeditiva ve en Mt. la genealogía de José y en Lc. la de María. En este caso Lc. 3, 23, debe entenderse de esta manera: «Jesús... aunque se creía que era hijo de José, en realidad era hijo solamente de María, cuyo padre era Helí, etc.»

Algunos autores recientes recurren a una forma particular de adopción usada por los hebreos: José se encontraría en el caso del marido de una hija única y heredera, es decir, sin hermanos varones, que entraba con pleno derecho de hijo en la familia de su suegro y participaba de su genealogía; así, pues, Lc. daría la genealogía de adopción de José, que correspondería a la lista de los antepasados de María. Sin embargo, no se ha probado definitivamente la calidad de hija-heredera de María.

BIBL. — D. BALDI, *L'Infanzia del Salvatore*, Roma, 1925, pp. 180-193; I. M. VOSTÉ, *De conceptione virginali Jesu Christi*, Roma, 1933, pp. 83-110; V. HOLZMEISTER, en «Verbum Domini», 23 (1943), pp. 9-18. Véanse también los comentarios a los Evangelios de Mt. y Lc.

S. G.

**GENERACIÓN**: v. *Hijo, Unigénito, Procesión.*

**GNOSIS**: v. *Gnosticismo.*

**GNOSTICISMO** (gr. γνῶσις = ciencia): Es un sistema bastante complejo de doctrinas y prácticas religiosas de carácter filosófico, teúrgico y mistagógico, que se inicia en el período alejandrino en ambientes judeo-paganos y se acentúa fuertemente en los primeros siglos del cristianismo.

El principio fundamental de la gnosis es el siguiente: en la religión hay una fe común, que puede bastar al vulgo, pero hay una alta ciencia reservada a los doctos, que ofrece una explicación filosófica de la fe común. El gnosticismo cristiano toma elementos de Platón, del Mazdeísmo persa, de los misterios paganos y los aplica a la

religión evangélica, usando y abusando de la *exégesis alegórica* de la Sda. Escritura. La Gnosis cristiana puede definirse como un filosofismo teosófico que tiende a absorber la Revelación divina para hacer de ella una filosofía religiosa. Se desarrolló en Siria con Simón Mago, Menandro, Saturnino, y en Egipto (gnosis alejandrina) con Basílides, Valentín y sus discípulos respectivos. No obstante sus diferencias, la gnosis puede reducirse poco más o menos al siguiente esquema: a) Dios es el Ente inaccesible (trascendencia platónica), que no puede tener contacto alguno fuera de sí. Opuesta a Dios y eterna como Él (dualismo platónico-persa) existe la materia, de naturaleza mala (pesimismo); b) entre Dios y la materia está el *Pleroma* u *Ogdoada,* mundo intermedio suprasensible (el hiperuranio de Platón) habitado por seres o *eones* emanados el uno del otro o dispuestos en parejas; c) uno de los eones, el *Demiurgo* (= Dios del A. T. de los judíos) elaboró la materia en la forma actual del mundo; d) una chispa divina de este mundo superior cayó un día en la materia y quedó en ella para sufrir como encadenada en una prisión (el alma en el cuerpo); e) otro de los eones (Cristo) bajó al mundo, tomó un cuerpo aparente (v. *Docetismo*) y vivió y murió para liberar el espíritu de la materia (Redención); f) al margen de las teorías se da una moral frecuentemente relajada y un culto supersticioso, en que aparecen deformados los Sacramentos. Marción desarrolló algunos elementos gnósticos en una línea preferentemente ascética y muy austera.

El gnosticismo fué uno de los peligros más graves para el cristianismo naciente: el otro fué el judaísmo. Por fortuna el gnosticismo fué antijudaico: Los Santos Padres adivinaron el peligro y trabajaron por evitarlo. S. Ireneo refuta el gnosticismo en los cinco libros de su obra «*Adversus haereses*». Su actitud, lo mismo que la de Tertuliano, es conservadora e íntegramente reaccionaria; en cambio, en Alejandría, Clemente y Orígenes toman ocasión de la falsa gnosis para elaborar una *gnosis cristiana* (la ciencia al servicio de la fe): así nace la Teología.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, p. 192 ss.; E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, París, 1925 (no siempre objetivo); J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, París, 1928; E. PETERSON, *Gnosi*, en EC, vol. VI, col. 876 ss.; J. DUPONT, *Gnosis*, Lovaina, 1949; «*Gnosticisme*», en DTC.

P. P.

**GOBIERNO DE DIOS**: Dios, causa eficiente y final del mundo, tiene en su mente un designio para conducir las cosas creadas a su fin: este designio es la *Providencia* (v. esta pal.). Pero el designio ha de ser llevado a la práctica: la realización de la Providencia se llama *Gobierno.* El Gobierno se dirige al *ser* y al *obrar* de la criatura, por lo que comprende la *conservación* (del ser) y la *moción* o *concurso* (a obrar). Esquemáticamente:

PROVIDENCIA
(designio en el orden intencional)
↓
GOBIERNO

conservación (ser) — concurso (obrar)

El Concilio Vaticano, ses. III, c. 1, afirma que Dios guarda y *gobierna* con su Providencia todas las cosas que ha creado. Los textos de la Sda. Escritura que hablan de la Providencia argumentan en favor del Gobierno divino, cfr. Sap. 14, 3. Los Padres ensalzan la sabiduría del Gobierno divino en todas las cosas creadas (cfr. RJ, pal. *Gubernatio*).

La perfección suprema de las cosas creadas es la consecución de su fin; es razonable atribuir esta consecución a Dios, a quien pertenece la primera perfección de los seres (Creación). El Gobierno divino no se ejercita directamente en todo, sino que se sirve también de las causas segundas necesarias o contingentes, según los efectos que quiere realizar sin violentar o trastornar las leyes de la naturaleza. Dios sapientísimo obra *fortiter et suaviter* y consigue infaliblemente sus fines no obstante las aparentes reluctancias y defecciones de las criaturas. Nada se escapa al control y al dominio de su Sabiduría y de su omnipotente Voluntad.

BIBL.—STO. TOMÁS, S. T., I, q. 103; v. al pie de *Providencia*.

P. P.

**GRACIA** (gr. χάρις; raíz: χαρ = idea de placer, de alegría; cfr. lat. «gratus», de donde «gratia»): Sus diversos significados pueden reducirse a dos aspectos: 1) *subjetivo* (belleza, benevolencia, favor, gratitud); 2) *objetivo* (don, beneficio). En el lenguaje religioso helenístico χάρις significaba ya una fuerza interior infundida por los dioses. En el A. T. (חֵן, «hen») equivale a benevolencia, cfr. Gen. 18, 3, y en el N. T., a don gratuito de Dios a los hombres, así Pablo (110 veces), Lucas, Juan y Pedro.

La doctrina de la gracia la ha desarrollado copiosamente S. Agustín en su lucha contra los Pelagianos (v. *Pelagianismo*), que la negaban comprometiendo todo el orden sobrenatural. El Magisterio de la Iglesia se ocupó en varias ocasiones de la gracia, principalmente en los Conc. Cartag. II de Orange y Trid. (DB, 101 ss.; 174 ss.; 793-843); en las Proposiciones condenadas de Bayo y Jansenio (DB, 1001 ss. y 1902 ss.). De estos documentos se deduce la definición de la gracia: «don gratuito sobrenatural infundido por Dios en la criatura racional en orden a la vida eterna».

*Divisiones:* a) gracia «*gratis data*», ordenada al bien del prójimo (p. ej. el don de profecía), y gracia «*gratum faciens*», ordenada al bien de quien las recibe.

b)

| | |
|---|---|
| gracia *actual* (influjo divino transeúnte) | operante-cooperante<br>preveniente-subsiguiente<br>excitante-ayudante<br>suficiente-eficaz |
| gracia *habitual* (don permanente a manera de hábito) | gracia santificante (en la esencia del alma)<br>virtudes infusas (en las facultades)<br>dones del Espíritu Santo. |

La gracia en general confiere al hombre el poder obrar de modo sobrenatural en orden a la vida eterna. La gracia trasciende el orden natural.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, qq. 110-111; I. VAN DER MEERSCH, *Tract. de divina gratia*, Brugis, 1924; H. RONDET, *Gratia Christi*, París, 1948 (estudio cuidadoso de la gracia, aceptable con alguna reserva); F. WALLAUD, *La grazia divinizzante*, Colle don Bosco, 1949; P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis*, Roma, 1949; «*Grace*», en DTC. • J. E. NIEREMBERG, *Aprecio y estima de la divina gracia*.

P. P.

**GRACIA (actual):** Es un influjo sobrenatural, transeúnte, de Dios en el alma, que mueve al acto saludable, es decir, relativo a la santificación y a la vida eterna. La existencia de esta gracia distinta de la habitual se afirma en la Sagrada Escritura, donde se habla de iluminación (Salmo 12, 4), de atracción (Cant. 1, 3; Jo. 6, 34), de estímulo (Hech. 9, 5), etc. Así también la Tradición: S. Agustín, que ha sido quien más se ha ocupado de la Gracia, habla muy poco de la gracia santificante, en cambio habla continuamente de la gracia actual y a veces de las dos al mismo tiempo sin distinción.

En el Conc. Trid., ses. VI, c. 6 (DB, 798), se describe la gracia actual que prepara a la santificación.

Pero gran parte de la doctrina sistemática de la gracia se ha desarrollado inmediatamente después del Conc. Trid. con ocasión del *Bayanismo* y del *Jansenismo* (v. estas pal.), que adulteraron el concepto del influjo sobrenatural de Dios en relación con la actividad humana. Entre Dominicos y Jesuítas surgió una viva controversia (v. *Bañecianismo* y *Molinismo*) acerca de la esencia de la gracia actual.

*Molinistas:* La gracia actual es esencialmente el mismo acto vital sobrenatural (p. ej. un pensamiento, un afecto saludable), que proviene al mismo tiempo de Dios, en cuanto sobrenatural, y de nuestras facultades, en cuanto vital. Sin embargo, algunos molinistas, siguiendo las huellas de Belarmino, han admitido que la gracia actual es una *moción divina,* al menos para los actos indeliberados.

*Tomistas:* La gracia actual es una *premoción* física sobrenatural con que Dios mueve a un alma (en potencia) a un acto saludable. Redúcese a una *cualidad fluente* que previene el acto (según los bañecianos hasta determinar específicamente a la voluntad libre a esto más que a aquello). (V. *Concurso [divino], Gracia.)*

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, qq. 109-110, a. 2; N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio,* Friburgo (Helv.), 1906, vol. I; v. al pie de la palabra precedente y siguientes.

P. P.

**GRACIA (eficaz):** Es un influjo divino sobrenatural, por el que la voluntad humana se determina infalible y libremente a obrar en orden a la vida eterna.

La nota característica de esta gracia es la infalibilidad del efecto. No faltan testimonios de la Escritura, que responden todos al concepto del dominio absoluto de Dios, al que ninguna criatura puede sustraerse, ni siquiera el hombre, dotado de libre arbitrio: Prov. 21, 1: «El corazón del rey en manos del Señor. El lo inclinará hacia donde quiera.» Ezeq. 36, 27: «Yo haré de manera que ca-

minéis según mis preceptos». Un ejemplo de gracia eficacísima es la conversión de S. Pablo en el camino de Damasco. S. Agustín, más que ningún otro Padre, desarrolla ampliamente la doctrina de la gracia eficaz, a la que atribuye todo el bien sobrenatural del hombre, salva su libertad: *Enchir.* 98: «El hombre es llevado por caminos misteriosos por Aquel que sabe obrar en lo íntimo del corazón de los hombres, no para que los hombres crean sin quererlo, sino para que de no querer vengan a querer». Pero en otra parte (*De peccatorum meritis et remissione,* 2, 18): «No defendamos la gracia de manera que parezca que estamos destruyendo el libre arbitrio». Cfr. Conc. Trid., ses. VI, can. 4 (*De justificatione*) (DB, 814).

Sigue aún viva la controversia entre Molinistas y Tomistas sobre la esencia de la gracia eficaz. Los Tomistas defienden la eficacia *intrínseca* y absoluta: la gracia eficaz es la *predeterminación física* sobrenatural a que está subordinada la voluntad humana y a la que *de hecho* no resiste (aun *pudiendo* resistir, como dice el Conc. Trid., l. c.). En cambio, para los Molinistas la gracia es eficaz no por sí misma, sino dependiente del consentimiento de nuestro libre albedrío, el cual puede siempre resistir y dejar sin fruto la gracia. Entre estos dos extremos hay hoy una tendencia a un sano *sincretismo:* recházase la *predeterminación física,* que no parece encajar en el pensamiento de Sto. Tomás y que se concilia difícilmente con la libertad humana, y se rechaza también el concepto molinístico de una gracia divina constreñida a mendigar el consentimiento del hombre. Se admite una *moción* divina intrínseca natural y sobrenatural en la voluntad humana, que mueve física e inmediatamente al acto, en cuanto al *ejercicio,* dejando que la voluntad se determine a la *especificación* del acto por medio de la elección del objeto hecha por la razón, sobre la que influye Dios suavemente por vía de *iluminación.*

Ningún sistema, sin embargo, puede eliminar el misterio de la conciliación de la moción interna y eficaz de Dios y la libertad de la voluntad que es movida.

BIBL. — V. *Gracia suficiente.* G. SCHNEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia, initia, progressus.* Friburgo (Br.), 1881; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*[6] (Apéndice: *St. Thomas et le Molinisme*), París, 1927; en polémica con A. D'ALÈS, *Providence et libre arbitre,* París, 1927; igualmente GARRIGOU-L., *De comoedia banneziana et recenti syncretismo,* en «Angelicum», 1946, en polémica con P. PARENTE, *Causalità divina e libertà humana,* en «La Scuola Catt.», 1947. * J. B. MANYÁ, *La cooperación de Dios al acto libre de la criatura. Corrección y valoración de los sistemas clásicos, Tomismo y Molinismo,* «Rev. Esp. de Teol.», 1944.

P. P.

**GRACIA (habitual):** Es un don divino infuso por Dios en el alma, por su naturaleza *permanente.* La gracia habitual en sentido restringido es la infundida en la esencia del alma, llamada también *santificante* y *justificante,* por cuanto confiere la santidad y hace justo al que era pecador. En sentido más amplio, la gracia habitual, además de la gracia santificante, comprende también las *virtudes* y los *dones* del Espíritu Santo, que son como una ramificación de la gracia santificante y ennoblecen las facultades del alma. (V. *Virtud, Dones*).

Los escolásticos, partiendo de los datos de la Revelación, desarrollaron una doctrina abundante acerca de la gracia habitual, con ayuda de la teoría aristotélica de los *hábitos*. Pero Lutero, adversario de esta teoría por su mentalidad nominalística, rechazó toda la doctrina tradicional, reduciendo la gracia santificante a un extrínseco *favor* divino o a una extrínseca *imputación* de la santidad de Cristo al pecador, que sigue, a pesar de ella, corrupto e insanable (v. *Luteranismo*).

Los protestantes siguen las huellas de su maestro hasta nuestros días, en que se nota alguna enmienda (Liddon, Sanday). Bayo (v. *Bayanismo*) concibe la gracia *dinámicamente*, esto es, solamente *actual*, y la identifica con la actividad moralmente buena y saludable, es decir, con la *observancia* de los preceptos divinos, que, según él, sólo es posible con la gracia, elemento *integrativo* de la criatura. La Iglesia ha condenado ambos errores (Conc. Trid., ses. VI, can. 11; DB, 821; Prop. de Bayo; DB, 1042), apoyada en la Revelación (especialmente S. Pablo y S. Juan), que presenta la gracia como una *regeneración*, una *vida nueva*, una *energía divina* infundida en el alma por el Espíritu Santo e *inherente* en ella. De aquí se deduce la verdadera teología de la gracia santificante, que es una *cualidad divina (Catec. Conc. Trid.)* o hábito entitativo inherente al alma, a la que confiere una manera de ser divina, una participación de la naturaleza divina, según S. Pedro (v. *Consorcio*), la filiación divina adoptiva (Rom. 8, 15; Gal. 4, 6; I Jo. 3, 1), y el derecho a la herencia de la vida eterna (Rom. 8, 17). La Tradición, especialmente oriental, abunda en motivos y discursos sobre la gracia santificante, llamada atrevidamente *divinización del hombre* (Ireneo, Orígenes, Cirilo Al.).

La gracia santificante se pierde por el pecado mortal (Conc. Trid., DB, 808), se conserva y aumenta con las buenas obras hechas bajo el influjo de la gracia y por medio de los Sacramentos debidamente recibidos (Conc. Trid., DB, 834 y 849).

(Cfr. *Inhabitación, Justificación.*)

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 110; R. P. LEMONNYER, *Theologie du N. T.*, París, 1928; M. I. SCHEEBEN, *Maravillas de la Gracia divina*, Barcelona, 1954; P. ROUSSELOT, *La grâce d'après St. Jean et St. Paul*, en «Rech. sc. relig.», 1928; P. DENIS, *La révélation de la grâce dans St. Paul et dans St. Jean*, Lieja, 1949; R. PIO, *La grazia abituale in Sant'Agostino*, Roma, 1943. * Divulgan el tema ARAMI, *Vive tu vida*, Barcelona, 1945; SARABIA, *La gracia de Dios*, Madrid, 1949.

P. P.

**GRACIA (necesidad de la):** Necesario equivale a indispensable, inevitable. Necesidad *física:* basada en las leyes de la naturaleza, en su ser y obrar; *moral:* según las condiciones y costumbres y modo ordinario de obrar de los hombres. La primera es más rígida que la segunda.

La gracia, don divino para la adquisición de la vida eterna, se inserta como un nuevo principio de actividad en el hombre, robusteciendo, purificando y elevando las facultades humanas al orden sobrenatural. Siendo el entendimiento y la voluntad las facultades específicas del hombre, se considera la necesidad de la gracia en relación con la verdad y el bien.

A) *La gracia es necesaria:*

1) *físicamente* (como don interno)
- *a)* para conocer las verdades objetivamente sobrenaturales, p. ej., los misterios;
- *b)* para la fe sobrenatural (adhesión del entendimiento y de la voluntad a la palabra revelada por Dios) (v. *Fe*).

Cfr. Conc. II de Orange, can. 5 (DB, 178); Conc. Trid., ses. VI (DB, 198 y 813); Conc. Vat., ses. III (DB, 1789, 1891, 1814).

2) *moralmente* (como don externo o revelación)
- para conocer las verdades de orden moral-religioso con facilidad, con segura certeza y sin error. Efectivamente, estas verdades, aun siendo proporcionadas a la razón humana, son difíciles para las condiciones del género humano después de la caída.

Cfr. Conc. Vat., ses. III (DB, 1786).

La razón de una y otra necesidad está en la desproporción (absoluta en el primer caso, relativa en el segundo) entre la capacidad natural del entendimiento y el objeto.

B) *La gracia interna es necesaria:*

1) *moralmente*
Cfr. Conc. Cartag. (DB, 104, 105, 106, 107)
- *a)* para hacer *todo* el bien según *todos* los preceptos de la *ley natural;*
- *b)* para amar a Dios sobre todas las cosas, no sólo con el *afecto,* sino también con *todas las acciones;*
- *c)* para evitar por largo tiempo *todos* los pecados mortales;

Cfr. Conc. Trid., ses. VI, can. 22, 23 (DB, 832-833)
- *d)* para perseverar largo tiempo en la gracia santificante recibida;
- *e)* para evitar *todos* los pecados veniales en el estado de santificación (que fué privilegio de Jesús y María Sma.).

2) *físicamente*
- *a)* para cualquier acto *saludable,* es decir, meritorio para la vida eterna (Conc. Cartag., Conc. II de Orange, Conc. Trid., DB, 105, 179, 180, 811, 812, 813);
- *b)* para *prepararse* a la gracia (cfr. Concilio II de Orange, DB, 176, 179; Conc. Trid., DB, 798, 813);
- *c)* para la *perseverancia final* (Concilio Trid., DB, 826).

En este segundo cuadro la necesidad *moral* de la gracia se funda en la debilidad humana como consecuencia del pecado original (la cual, sin embargo, no quita al hombre la capacidad de hacer algún bien con solas sus fuerzas naturales: cfr. la condenación del Luteranismo, del Bayanismo y del Jansenismo); en cambio, la necesidad física se funda sobre la *trascendencia* del orden sobrenatural respecto del hombre.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 109; L. BILLOT, *De gratia Christi*, Roma, 1923.

P. P.

**GRACIA** (sacramental): Es un don sobrenatural, que cada uno de los Sacramentos añaden a la *gracia santificante*. (V. esta pal.). Discuten los teólogos sobre la naturaleza íntima de este «additamentum» que dan los Sacramentos a la gracia común. Algunos antiguos opinan que es un hábito sobrenatural realmente distinto de la gracia santificante (Paludano, Capréolo); otros muchos sostienen en cambio que es simple derecho a ayudas especiales de la gracia actual que se obtienen en el momento oportuno (Cayetano, Suárez, Soto, Lugo); finalmente la mayoría con Juan de Sto. Tomás y los Salmanticenses defienden que es una modificación accidental y un robustecimiento de la gracia santificante.

Sin meternos en una crítica demasiado detallada podemos observar que las tres opiniones referidas, si bien no son intrínsecamente falsas, parecen sin embargo pecar de unilateralidad, porque si cada una de ellas ilustra un aspecto real del problema, ninguna lo abarca en su conjunto. Aceptando por lo tanto el fondo bueno de las diversas sentencias y completándolo con otros puntos de vista, que entran en el cuadro que esbozó brevemente Sto. Tomás (*Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 2), juzgamos que la gracia sacramental es una *orientación nueva* de todo el organismo sobrenatural hacia el fin a que tienden cada uno de los Sacramentos. El organismo sobrenatural está constituído por la gracia santificante (para el alma), por las virtudes y dones del Espíritu Santo (que afectan a las potencias del alma) y por los impulsos de la gracia actual (que corresponden a las mociones naturales); la gracia sacramental alcanza a todas estas partes del organismo y las *adapta* al fin particular de cada Sacramento, por lo que *modifica* y robustece la gracia santificante, *aumenta* y perfecciona las virtudes y los dones que están en armonía con el fin particular del Sacramento, como la Fe en el Bautismo y la Caridad en la Eucaristía, y *ahonda* finalmente las raíces de un derecho constante a recibir en el momento oportuno todas aquellas ayudas de la gracia actual que excitan, acompañan y conducen a buen fin los actos sobrenaturales, con cuya repetición alcanza el fiel el fin próximo del Sacramento y el fin último de su salvación.

De esta suerte la gracia sacramental del Bautismo da al fiel la orientación de hijo de Dios, la de la Confirmación dispone al adolescente a combatir en defensa de la fe; en cambio, la gracia de la Penitencia y de la Extremaunción imprimen en el alma una actitud de humilde arrepentimiento;

el Orden y el Matrimonio perfeccionan el alma de los ministros de Dios y de los esposos, dirigiéndola y dándole fortaleza para llevar a cabo felizmente su difícil misión respectiva, regir, santificar e instruir a los fieles y engendrar y educar dentro de una mutua concordia los nuevos hijos de la Iglesia de Dios.

La Eucaristía perfecciona todas estas orientaciones, las unifica dirigiéndolas, bajo el impulso de la caridad, hacia la meta última de todo el orden sobrenatural: la unión con Dios en Cristo veladamente en la tierra y cara a cara, más tarde, en la visión beatífica (v. *Comunión*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 62, a. 2; SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, tr. 22; R. BILLUART, *De Sacramentis*, diss. 3, a. 5; E. HUGON, *Tractatus dogmaticus*[5], París, 1907, vol. 3, pp. 99-100; B. BRAZZAROLA, *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di San Tommaso*, Grottaferrata, 1941; MICHEL, «*Sacrements*», en DTC, 629-631; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Roma, 1951. * S. *Th.* S., vol. IV, Madrid, 1951; J. BELLACASA, *De Sacramentis*, Barcelona, 1948; V. ZUBIZARRETA, *De Sacramentis*[4], Vitoria, 1949.

A. P.

**GRACIA (suficiente)**: Es un don sobrenatural que confiere de suyo al hombre la virtud de poder, si quiere, obrar de manera saludable (en orden a la vida eterna).

Lutero y Calvino (v. *Luteranismo*), negada la libertad humana como consecuencia del pecado original, no conciben más que una gracia *eficacísima*, que determina necesariamente la voluntad del hombre predestinado a la vida eterna. Bayo, y más todavía Jansenio (v. *Bayanismo* y *Jansenismo*), rechazan la gracia suficiente, que estiman dañosa, para admitir también solamente la gracia eficaz, que integra la naturaleza y la mueve infaliblemente en el camino de la salvación. La Iglesia ha condenado estos y otros errores similares (DB, 1092 ss., 1226, 1363, 1521).

*Sda. Escritura:* Se habla en ella de gracias concedidas por Dios, que no consiguieron su efecto, y el Señor reprende al hombre que, pudiendo, no se ha aprovechado de ellas: Prov. 1: «Te llamé y me rehuíste»; Mt. 23, 37: «Jerusalén, Jerusalén, cuantas veces quise recoger a tus hijos, como la gallina recoge a sus pollitos bajo las alas, y tú no quisiste». Los *Padres* repiten el mismo pensamiento: S. Agustín (*Enchir.*, 95): «Y no fué injusto el Señor al no querer su salvación, porque si hubieran querido, podían haberse salvado». El *Conc. Trid.*, ses. VI, c. 11 (DB, 804), repite las palabras de S. Agustín: «Dios no manda cosas imposibles, pero cuando algo te manda te advierte que hagas lo que puedas y ores por lo que no puedas, y te ayuda para que puedas».

Hay diversidad de opiniones entre Tomistas y Molinistas acerca de la naturaleza de la gracia suficiente en relación con la *gracia eficaz* (v. esta pal.). Sostienen los Tomistas que entre las dos gracias hay diferencia y distinción neta, porque la gracia eficaz (*premoción o predeterminación física sobrenatural*) obtiene siempre infaliblemente su efecto; en cambio, la gracia suficiente confiere al hombre la *potencia de obrar*, pero sin pasar nunca al *acto*. Los Molinistas piensan que una misma gracia es sólo suficiente si el hombre la resiste y frustra su efecto, y

eficaz si el hombre consiente con su libre albedrío y la aprovecha, pasando al acto saludable.

Es más justo decir que la gracia suficiente es también moción al acto, como la gracia eficaz, pero *impedible*, es decir, que no es tal que venza todos los obstáculos internos y externos (pasiones, tentaciones, etc.), que influyen funestamente sobre la voluntad haciéndola reacia a obrar.

BIBL. — STO. TOMÁS no usa el término suficiente, pero da la noción de las dos gracias suficiente y eficaz en *Summa Theol.*, I-II, q. 109, a. 10, ad 3, y q. 112, a. 2, ad 2; A. WAGNER, *Doctrina de gratia sufficienti*, Graz, 1911.

P. P.

**GREGORIO MAGNO** (San): Doctor de la Iglesia nacido en Roma ca. 540; m. ibíd. el 12 de marzo 604. Después de una brillante carrera jurídica fué nombrado, hacia el 570, «praefectus Urbis». Habiéndose hecho monje en el cenobio fundado por él en su casa «ad clivum Scauri», fué ordenado sacerdote, en 578, por el Papa Pelagio II, y enviado a Constantinopla como apocrisario o embajador suyo. En 590 fué elegido Papa y gobernó la Iglesia en unos tiempos particularmente difíciles, con sabiduría y actividad verdaderamente romanas. Sus numerosas obras exegéticas (*Moralia in Job*), pastorales (*Regula pastoralis*, áureo opúsculo considerado como el código de la vida sacerdotal), hagiográficas (*Libri quatuor dialogorum*), homiléticas (*Homiliae 22 in Ezech.*; *Homiliae 40 in Evang.*), revelan su genio práctico (PL. 75-79). Este Papa, a quien tanto debe la civilización, fué justamente apellidado el Grande.

BIBL.—TARDUCCI, *Storia di S. Greg. M.*, Roma, 1909; H. GRISAR, *S. Greg. Magno*, Roma, 1928; BATIFFOL, *St. Grégoire le Grand*, París, 1928; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istit. di Patrologia*[5], Roma, 1942; B. PESCE, «*Gregorio, Santo*», en EC (amplia bibliografía). * J. TIXERONT, *Curso de Patrología*, Barcelona, ELE, 1927.

A. P.

**GREGORIO NACIANCENO** (San): Doctor de la Iglesia n. entre el 326 y 29, en Arianzo, junto a Nacianzo (Capadocia); m. ibíd. en 390. Condiscípulo de S. Basilio en la escuela de Cesarea de Palestina y en Atenas, se consagró con entusiasmo al estudio de la Literatura y de la Filosofía. Después de un período de vida monástica fué contra su gusto ordenado sacerdote (361-362), y diez años más tarde, a instancias de S. Basilio, aceptó el gobierno de la Sede de Sasima; apenas consagrado Obispo se retiró de nuevo a la vida eremítica. En 379 fué invitado por los católicos de Constantinopla a regir aquella Sede, devastada casi completamente por los Arrianos favorecidos por Valente. Pronunció en esta capital sus célebres predicaciones trinitarias, pero durante el Concilio Ecuménico de 381 renunció a la Sede Patriarcal a causa de ciertas disensiones internas y se retiró a Nacianzo, y en 383 volvió definitivamente al yermo de su Arianzo natal.

Escritor fácil y elegante, orador de imágenes grandiosas, se ganó el título de «teólogo» por excelencia (así lo designa el Conc. de Calcedonia), por sus *cinco oraciones teológicas* pronunciadas en Constantinopla el 380. Sus *45 orationes*, sus numerosos «*carmina*», sus preciosas «*epistolae*» son una fuen-

te abundante para la Teología y la Literatura. (PG. 35-38.)

BIBL. — E. Fleury, *St. Grégoire de Nazianze et son temps*, París, 1930; M. Pellegrino, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milán, 1932; P. Gallay, *Langue et stile de St. Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, París, 1933; L. Stephan, *Die soteriologie des hl. Gregor von Nazianz*, Mödling, 1938; «*Gregorio Nazianzeno*», en EC; A. Langeonieux, *La théologie de St. Grégoire de Nazianze*, París, 1952.

A. P.

**GREGORIO NISENO** (San): Padre de la Iglesia, n. en Cesarea de Capadocia, ca. 335; m. en Nisa, ca. 394. Educado por su hermano S. Basilio, cultivó apasionadamente las letras y la filosofía, y fué lector asiduo de Platón, Aristóteles y Orígenes.

Retirado a la vida eremítica, fué nombrado, contra su voluntad, Obispo de Nisa, sufragánea de Cesarea, donde era metropolitano S. Basilio (371). Perseguido por los Arrianos se vió obligado a huir de ciudad en ciudad hasta que, muerto Valente (378), pudo volver a Nisa.

Su fama de hombre docto y sabio escritor se extendió por todo el Oriente, de tal manera que en el Conc. Ecuménico de 381 su nombre llegó a ser sinónimo de ortodoxia.

Entendimiento especulativo, afrontó los mayores problemas de la Teología en relación con las controversias de su tiempo, mostrando en todos sus estudios una fina sensibilidad filosófica: *Orationes 12 adversus Eunomium* (considerada por Focio la obra maestra del Niseno); *Oratio catechetica magna* (vigorosa síntesis de la fe cristiana, cuyos artículos son ilustrados en su armonía con la razón); *Antirrheticus adversus Apollinarem* (en que defiende la integridad de las dos naturalezas en Cristo); *Dialogus de anima et de resurrectione* (de gran valor para la teología escatológica); *Contra fatum* (defensa del libre albedrío contra la teoría del influjo de los astros); *De virginitate* (de gran interés). Son numerosas y muy importantes sus *obras exegéticas;* muy notable su *epistolario* (PG. 44-46).

Aunque en algún punto (p. ej. acerca de la apocatástasis) se sale de la tradición, en general el Niseno contribuyó espléndidamente a la formación y defensa de las verdades cristianas, por lo que ha sido justamente considerado uno de los más profundos pensadores de la Iglesia antigua.

BIBL. — Manucci-Casamassa, *Istit. di Patrologia*[5], Roma, 1942 (con amplia bibliografía); I. Danielou, «*Gregorio Nisseno, Santo*», en EC (tratado completo).

A. P.

# H

**HAGIOGRAFO** (gr. ἅγιος = santo, y γράφω = escribo): Designa el autor de un libro incluído en el canon oficial de la Sda. Escritura (v. *Inspiración*).

S. G.

**HEREJÍA** (gr. αἵρεσις = elección): Significaba originalmente una doctrina o una actitud doctrinal contraria a la fe común. En el N. T. se encuentra esta palabra varias veces: S. Pedro (II, 2, 1) determina claramente el sentido de la herejía por la cual se ultraja la

verdad, se pervierten los hombres y se niega al Señor.

Tertuliano (*De praescript.* c. 6) explica la herejía como una selección arbitraria de doctrinas, sin tener en cuenta la común «*regula fidei*» vigente en la Iglesia. Santo Tomás reduce la herejía a una especie de *infidelidad* positiva por la que algunos tienen cierta fe en Cristo, pero no aceptan íntegramente sus dogmas (*Summa Theol.*, II-II, q. 11, a. 1).

Limitando nuestra consideración a sólo el aspecto *objetivo* (el aspecto *subjetivo* pertenece a la moral) se define la herejía: «Doctrina que contradice directamente a una verdad revelada por Dios y propuesta como tal por la Iglesia a los fieles». En esta definición se destacan dos notas esenciales de la herejía: a) la oposición a una *verdad revelada;* b) la oposición a la definición del *Magisterio* eclesiástico. Si una verdad se halla contenida en el depósito de la Revelación, pero no ha sido propuesta por la Iglesia a los fieles, llámase *verdad de fe divina;* si la verdad revelada ha sido también definida y propuesta para ser creída por el Magisterio ordinario o extraordinario de la Iglesia, se llama verdad de *fe divino-católica.* La herejía perfecta se opone propiamente a la verdad de fe divino-católica. Si falta la definición de la Iglesia, pero la revelación de la verdad negada es clara y comúnmente admitida, quien la niega está por lo menos *próximo a la herejía.*

Acerca de las relaciones del hereje con la Iglesia v. *Miembros (de la Iglesia).*

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, II-II, q. 11; Van Noort, *De fontibus revelationis*, Amsterdam, 1911, n. 259 ss.; Michel, «*Hérésie*», en DTC; Zannoni, «*Eresia*», en EC.

A. P.

**HERMENÉUTICA** (gr. ἑρμηνεύειν = interpretar): Es el arte de interpretar los textos, y en especial los textos sagrados de la Biblia. La hermenéutica es a la *exégesis* (v. esta pal.) lo que la lógica a la Filosofía, en cuanto el arte hermenéutico establece las leyes que la ciencia exegética aplica para hallar el verdadero sentido de los textos, como la lógica establece las leyes del recto raciocinio.

Las reglas usuales para la interpretación de los textos profanos antiguos no se acomodan totalmente a los textos bíblicos, que presentan particular dificultad, atendido su origen divino y su aspecto religioso-dogmático, por lo cual son fuente de revelación; su aspecto humano los somete a las reglas comunes de interpretación, pero su naturaleza de textos inspirados exige un conjunto de normas particulares (v. *Inspiración).* Tres son los objetos de la hermenéutica: 1) hallar qué cosa es y de cuántas especies puede ser el sentido bíblico, esto es: la verdad que Dios, autor principal de la Biblia, pretende expresar por medio de las palabras escritas por el *hagiógrafo* (v. esta pal.), autor secundario (v. *Inspiración*); 2) establecer los principios que regulan la interpretación de la Biblia; 3) estudiar el modo más oportuno para proponer, según las varias exigencias de los lectores, el verdadero sentido de los textos. Cada una de estas partes tiene un nombre propio: 1) *noemática,* de νόημα = sentido; 2) *eurística,* de εὑρίσκω = encuentro; 3) *proforística,* de προφέρω = propongo.

Los recientes documentos eclesiásticos acerca de los estudios bíblicos y especialmente las encíclicas «*Divino afflante Spiritu*» (30 sep. 1943) y «*Humani generis*» (12 agosto 1950), de Pío XII, han acomodado la hermenéutica sagrada al progreso de las ciencias profanas, amparando la armonía perfecta entre los derechos de la razón y los derechos de la fe.

BIBL. — V. Bibliografía de la palabra *Biblia*. V. además DBVS, III, 1482-1524; I. B. GIRARDI, *Elem. Hermeneuticae biblicae*, Padua, 1923; F. X. KORTLEITNER, *Herm. biblica*, Oeniponte, 1923.

S. C.

**HETERODOXO:** v. *Ortodoxo*.

**HIJO:** Es el nombre propio de la segunda Persona de la Sma. Trinidad, justificado por la índole de la primera *Procesión* (v. esta pal.), que es verdadera generación espiritual (v. *Unigénito*).

Llámase también *Verbo* (v. esta palabra), por ser el término de la intelección divina. Nótese que esta intelección lo mismo que la volición es común a las tres Personas que conocen en virtud del único acto intelectivo idéntico a la esencia divina. Pero sólo el Padre, entendiendo, dice el Verbo (cfr. Santo Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 34, a. 1, ad 3).

Se llama, además, el Hijo *Imagen*, según el testimonio de S. Pablo (Col. 1, 15): «El cual es la imagen de Dios invisible». La razón de este título está en el carácter propio del verbo mental, término de la intelección: el verbo, en efecto, es la imagen fiel de lo que el entendimiento ha concebido y asimilado. El Padre se contempla a Sí mismo en el Verbo, como en un retrato viviente, contempla toda la naturaleza divina y por ella toda la naturaleza creada y creable. Jesucristo se presenta en la Sda. Escritura como Hijo de Dios en el sentido que aquí se explica y también como Hijo del hombre, expresión mesiánica que tiene su origen en Daniel.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, qq. 34-35; HUGON, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930, p. 192 ss.

P. P.

**HILEMORFISMO SACRAMENTAL:** v. *Materia y forma*.

**HIPERDULÍA:** v. *Culto*.

**HIPOSTÁTICA (unión)** (gr. ὑπόστασις = *substantia* = supósito, sujeto subsistente, y de aquí persona): En tiempos del Nestorianismo (s. V) S. Cirilo Al., para defender la verdad y la realidad de la unión de la naturaleza humana y de la naturaleza divina en Cristo, comenzó a usar con frecuencia la expresión: ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν = unión según la hipóstasis, *hipostática* (contra la ἕνωσις σχετική, κατὰ θέλεσιν = unión accidental, moral de Nestorio). La expresión ciriliana pasó a las actas del Conc. de Éfeso (431) y de los Concilios posteriores, siempre en el sentido de unión sustancial, real, con tendencia al significado de unión *personal* que fué explícitamente consagrado en el Conc. de Calcedonia (451) y en el Con. III de Constantinopla (680), donde se define que las dos naturalezas convergen en una sola *persona* y en una sola hipóstasis (DB, 148, 290).

Partiendo de estos datos positivos podemos determinar el con-

cepto preciso de la unión hipostática como la unión *personal* en que se actúa la Encarnación del Verbo de una manera singular muy distinta de la que se verifica en el hombre. La unión entre el alma y el cuerpo en cada uno de nosotros consta de dos sustancias incompletas y termina en *una naturaleza* y *una persona*. La unión propia de Cristo consta de *dos naturalezas* completas e íntegras (Conc. Calcedonense) y termina en una sola persona, que es la del Verbo preexistente ya al acto de la Encarnación (Conc. de Éfeso). La unión hipostática es un *misterio* de fe, que los teólogos tratan de explicar sobre el concepto de *personalidad* (v. *Persona*), que no es sin embargo el mismo en las diversas escuelas. Admitido que la personalidad se constituye formalmente en virtud de la subsistencia como ser propio de una sustancia, la unión hipostática se explica eficazmente, diciendo que la naturaleza humana de Cristo, sustancialmente completa y determinada, no tuvo personalidad por estar privada del ser propio, por lo que fué elevada a la participación del ser divino del Verbo y consecuentemente de su divina personalidad. En Cristo, pues, hay una sola Persona (el Verbo), porque hay un solo ser, una sola subsistencia, que es la del Verbo. Y ésta es la doctrina de Sto. Tomás (*Summa Theol.*, III, q. 2). Así, pues, es una unión real y profunda, como dice el Conc. de Éfeso; pero subsiste una distinción permanente de las dos naturalezas íntegras y perfectas según el Con. de Calcedonia.

V. *Encarnación, Persona, Nestorianismo, Monofisismo.*

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 2; J. B. TERRIEN, S. *Thomae Aq. doctrina sincera de unione hypostatica*, París, 1894; M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, París, 1912; A. SARTORI, *Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica ai Concili di Efeso e di Calcedonia*, Turín, 1927; MICHEL, *Hypostatique union*, en DTC. * S. Th. S., III, Madrid, 1953; M. FERRER, *El concepto de persona y la unión hipostática*, Valencia, 1951.

P. P.

**HOMBRE:** A la luz de la doctrina cristiana el concepto de hombre se basa sobre principios que afectan a las ciencias naturales, la filosofía y la teología. Dejando a un lado el tratado científico y filosófico sobre el hombre señalamos únicamente las afirmaciones de la Revelación del Magisterio eclesiástico acerca de la naturaleza, dignidad y fin del hombre.

1) El hombre es un ser viviente compuesto de *materia* y *espíritu*. Esta verdad se encuentra garantizada por la narración del Génesis y por toda la enseñanza tradicional de la Iglesia, que defiende la grandeza e inmortalidad del alma (Conc. Later. IV, Vienense, Later. V, Vatic.), y juntamente la dignidad del cuerpo (cfr. la liturgia sacramental, la legislación matrimonial, el rito funerario, el dogma de la resurrección de la carne).

2) El alma, superior al cuerpo por su inteligencia y su libre voluntad (imagen de Dios), no está en contradicción con él, sino que es su *forma sustancial* (Conc. Vienense), de manera que alma y cuerpo constituyen un solo ser, individuo o persona.

3) La personalidad del hombre es sagrada: por ella se concibe el derecho y el deber humano,

por ella se comprende la igualdad y la fraternidad por encima de toda razón de sexo, raza, grado social y cultural. Frente a la Iglesia no existen castas, sino personas, salidas de las manos del Creador y destinadas al mismo fin supremo, que es la posesión de Dios. Todo hombre ha sido redimido por la misma sangre divina de Jesucristo.

4) En primer lugar está el individuo considerado en sí mismo y en sus relaciones con Dios, después vienen la familia, la sociedad y el Estado. La sociedad civil y la religiosa, como la Iglesia, se constituyen para la persona humana. Pero esta afirmación individualista no implica aislamiento, ya que la doctrina cristiana presenta a toda la humanidad como una gran familia cuyo padre es Dios. Además enseña que, en virtud de la fe, el hombre se adhiere a Cristo, se hace miembro de su Cuerpo Místico, (v. esta pal.), en el cual se funden y armonizan, sin anularse, todas las personalidades humanas en un solo latido de vida sobrenatural.

5) El hombre es *criatura* de Dios, naturalmente limitada; por el pecado original (v. esta pal.) cayó de su primitiva grandeza. Así se explica el dolor y la angustia de la vida presente, que a ejemplo de Cristo y en virtud de sus méritos y de su gracia redentora se transforma en palestra, donde el hombre es llamado a cooperar libremente con Dios por su salvación.

Diversos sistemas filosóficos y religiosos han hecho del hombre un puñado de materia o un espíritu puro o un ser desintegrado con un alma en lucha con el cuerpo: unas veces han rebajado su dignidad, otras la han elevado al grado de la divinidad. Con frecuencia han negado su inteligencia, más a menudo su libertad o la han absorbido en el organismo de la sociedad o del Estado. Ninguno, como la Iglesia, ha sabido evitar tantos escollos y presentar una doctrina tan armónica del hombre y de su destino como la que en breves rasgos hemos esbozado en esta página.

BIBL. — A. ZACCHI, *L'uomo*, Roma, 1944, 2 vols. (rica bibliografía referente a todos los aspectos del hombre). • J. SIMÓN, *El hombre*, Barcelona, 1944.

P. P.

**HOMOUSIOS**: v. *Consustancial*.

**HUGO DE SAN VÍCTOR**: Teólogo, n. en Sajonia ca. 1100; m. en París en 1141 en olor de santidad. Desde 1133 a su muerte fué director de la célebre escuela de S. Víctor y prior del Monasterio. Amigo de S. Bernardo, luchó con ardor contra la herejía, especialmente contra la de Abelardo.

Es célebre su *De Sacramentis Christianae fidei*, que por su extensión y original estructura constituye el más perfecto sistema teológico medieval anterior a Pedro Lombardo (v.). Sus numerosas obras teológicas, ascéticas y morales lo revelan como pensador profundo e interiormente inflamado de fervor espiritual. (PL. 175-177).

BIBL. — F. VERNET, *Hugues de St.-Victor*, en DTC; J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII[e] siècle*, I, París, 1948, pp. 50-53; A. PIOLANTI, *«Ugo di San Vittore»*, en EC.

A. P.

# I

IAHWEH: v. *Tetragrama.*

ICONOCLASTAS (gr. εἰκών = imagen, y κλάω = rompo): Adversarios de las imágenes, que en el s. VIII, capitaneados por León III, Emperador de Oriente, hicieron una guerra despiadada a las imágenes sagradas, prohibiendo su *uso* y *culto*. Algunos de ellos se oponían solamente a su culto (*Iconómacos*).

*Políticamente* no está claro el motivo que tuvo León III para emprender esta lucha, que además de perturbar la conciencia de los fieles, destruyó muchos tesoros de arte; piensan algunos que el Emperador quiso de esta manera favorecer a judíos y musulmanes, que en gran número militaban en su ejército; opinan otros que personalmente estaba convencido de la ortodoxia de su animadversión. *Teológicamente* la Iconoclastia es una consecuencia del *Monofisismo* (v. esta pal.): en efecto, los Monofisitas, admitiendo la transformación de la humanidad de Cristo en la divinidad, habían de reprobar lógicamente la representación iconográfica del Salvador bajo forma simplemente humana. El Papa Gregorio II resistió enérgicamente a la persecución imperial; su sucesor, Gregorio III, condenó, en un Concilio celebrado en Roma (731), la nueva herejía, defendiendo, en nombre de la Tradición, el uso y culto de las imágenes. León armó una flota que fué enviada contra Ravena, adicta al Papa, pero la flota fué destruída por una tempestad. El sucesor de León III, Constantino V Coprónimo, acentuó la persecución, haciendo muchos mártires; reunió un Concilio en Hieria (753), que condenó a los defensores del culto de las imágenes, entre los cuales estaba S. Juan Damasceno. En 787, bajo los auspicios de la emperatriz Irene, se celebró un Concilio Ecuménico, el II Niceno, en el cual fué solemnemente condenada la herejía y reivindicada la ortodoxia del uso y del culto de las imágenes sagradas.

BIBL. — L. BRÉHIER, *La querelle des images*, París, 1904; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1928; P. PASCHINI, *Lezioni di Storia ecclesiastica*, Turín, 1931, «*Iconoclasme*», en DTC. * GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia católica*, t. II, Madrid, 1953.

P. P.

IDEALISMO: Según los más autorizados idealistas modernos, se puede definir: «Concepción que resuelve el mundo en el acto espiritual o del pensamiento, unificando la infinita variedad humana y natural en una sola unidad absoluta en que lo humano es divino, y lo divino, humano» (G. Gentile, *Teoría general del espíritu*.)

Éste es el idealismo llevado a sus más extremas consecuencias (*actualismo gentiliano*); pero el Idealismo tiene su génesis histórica, que se remonta a Parménides, que fué el primero en presentar la realidad verdadera como un puro pensamiento. El Idealismo como exaltación del espíritu o sujeto pensante tiene ciertamente sus raíces en Descartes († 1650), quien, subordinando la realidad al pensamiento humano, inauguró aquel *subjetivismo* (v. esta pal.),

que, a través de la escuela inglesa (Locke, Berkeley, Hume), llega a Kant y avanza hasta el punto de sustituir las categorías «*a priori*» del pensamiento a la realidad «*nouménica*», a la que se declara incognoscible en sí misma (v. *Kantismo*). Aquí se inicia el Idealismo alemán, que, paso a paso, va reduciendo toda la realidad, aun la *fenoménica*, al Yo trascendental (Panegoísmo de Fichte) o al *Absoluto* (Schelling) o a la *Idea* en continuo devenir (Panlogismo de Hegel). El Idealismo alemán se introdujo en Italia por obra principalmente de B. Spaventa († 1873), se afirma con Benedetto Croce y triunfa con G. Gentile. El Idealismo italiano se puede resumir esquemáticamente en los siguientes puntos fundamentales:

1.° Toda la realidad se resuelve únicamente en el Espíritu como puro acto o pensamiento pensante (Actualismo).

2.° No hay nada real fuera de este pensamiento, nada trascendente, sino que todo es inmanente en él (Inmanentismo-Monismo).

3.° El Espíritu o acto pensante se halla en continuo devenir, es decir, se hace por un proceso creativo inmanente («autoctisis»), en que se pone y se supera bajo diversos aspectos (Dinamismo dialéctico).

4.° El Espíritu recorre un ciclo triádico de tesis, antítesis y síntesis, en que se halla la génesis de toda realidad. Croce distingue cuatro grados o fases de la actividad inmanente del espíritu, dos de orden teórico (Estética, Lógica) y dos de orden práctico (Economía, Ética). Gentile, en cambio, distingue tres momentos: a) pura subjetividad (arte); b) objetivación (religión); c) síntesis del sujeto-objeto (filosofía).

5.° Los hombres en individuo son otros tantos *Yo empíricos*, que se unifican en un *Yo trascendental*, que es el Acto pensante en que se encuentra en devenir toda la realidad (Dios y mundo).

Prescindiendo de otras dificultades, el Idealismo se manifiesta absurdo: 1.°, porque pretende que el Espíritu o Acto pensante se crea a sí mismo, admitiendo el concepto inconcebible de una cosa causa de sí misma; 2.°, porque identifica lo finito con lo infinito; lo contingente con lo absoluto, y admite la posibilidad de una evolución del Yo trascedental presentado como infinito, eterno y por lo tanto perfectísimo; 3.°, porque no consigue explicar la distinción, variedad y oposición de las conciencias individuales, coeficientes y autoras del drama de la vida humana; 4.°, porque suprime la distinción entre verdad y error, entre mal y bien, proclamando que el Espíritu en el acto de pensar es siempre verdad y bien, y que el error y el mal son el pasado del mismo Espíritu.

El Idealismo como sistema *panteístico* y por su *relativismo* en el orden moral es irreconciliable con el Cristianismo.

BIBL. — A. Zacchi, *Il nuovo idealismo italiano di B. Croce e di G. Gentile*, Roma, 1925; M. Cordovani, *Cattolicismo e idealismo*, Milán, 1928; G. Busnelli, *I fondamenti dell'idealismo attuale confutati*, Roma, 1926; C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, Nápoles, 1936; A. Guzzo, *Idealismo e cristianesimo*, Nápoles, 1936-1942; C. Fabro, *Idealismo*, en EC, vol. VI, col. 1562 ss. ° D. Domínguez, *Historia de la Filosofía*, Santander, 1953.

P. P.

**IDOLATRÍA** (gr. εἰδώλων λατρεῖα = culto de los ídolos): Consiste en prestar a falsas divinidades el culto, que se debe solamente a Dios. Estiman algunos Padres que la idolatría es la ofensa más grave que se puede hacer a Dios, porque le roba su honor y pospone el Creador a la criatura.

La idolatría, en su forma más vulgar, identifica la divinidad, cualquiera que ella sea, con el ídolo (imagen suya material): en este sentido se acerca al *fetichismo* (v. esta pal.), el cual, sin embargo, más que una religión es una baja magia utilitaria e individual. En una forma más elevada, según la opinión y enseñanza de los sacerdotes y los doctos, la idolatría presenta al ídolo como la imagen de la divinidad, a la que propiamente se dirige el culto. Pero está históricamente probado que los idólatras admiten que la divinidad informa el ídolo con su espíritu, que está siempre presente y ligado a aquél.

Contra los racionalistas, demuestran los católicos que la idolatría no es el primer estadio de la religión, sino más bien una degeneración de ella: del monoteísmo se pasa al politeísmo y no viceversa. El hombre fué cayendo en la idolatría a medida que fué perdiendo de vista al Dios supremo y verdadero bajo la presión de las pasiones (cfr. S. Pablo en su Ep. ad Rom. c. 1). El sentimiento de lo divino que se encuentra en el fondo de toda religión es también la raíz de la idolatría; este sentimiento sufre una desviación de las esferas celestiales hacia las cosas terrenas, probablemente bajo la acción del *animismo* (v. esta pal.), según el cual los antiguos creían que todo ser estaba animado y movido por un espíritu. La Iglesia fué siempre muy severa con los cristianos caídos en la idolatría en la época de las persecuciones.

V. *Animismo, Fetichismo.*

BIBL. — P. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, 1904; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *El estudio comparado de las religiones*, Madrid, 1940-1945; G. SCHMIDT, *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, 1941; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1924, vol. I, p. 369 ss.; «*Idolatrie*», en DTC, y «*Animisme*», en DA.

P. P.

**IDOLOTITAS** (= cosa ofrecida al ídolo; gr. εἰδώλῳ θύω = sacrifico al ídolo): Uno de los casos de conciencia más delicados en los primeros tiempos del cristianismo fué la licitud de alimentarse de la carne que los paganos habían ofrecido en sus templos a los dioses. En aquellos tiempos la sociedad greco-romana estaba impregnada de sentido religioso y cualquier ocasión, gozosa o triste, de la vida era subrayada con ofertas de sacrificios a los dioses. La carne de las víctimas inmoladas era consumida en las dependencias del templo o en los banquetes familiares, o distribuída a los amigos, o, finalmente, entregada a los carniceros para ser vendida al público.

En el Concilio Apostólico de Jerusalén fué decretado que los cristianos venidos del paganismo, por respeto a sus hermanos venidos del judaísmo, que experimentaban una repugnancia instintiva hacia el uso de los idolotitas, se abstuvieran de la carne procedente de los sacrificios paganos (Hech. 15, 20, 29). Seis años más tarde, en el

56, se le presentó a S. Pablo la cuestión en todos sus pormenores, en Corinto. Tres eran los casos concretos que se le proponían: 1) ¿Pueden los cristianos surtirse en las carnicerías que adquieren la carne en los templos o que practican ritos religiosos al sacrificar las reses?; 2) ¿pueden aceptar invitaciones a los banquetes en que se sospecha que se sirven idolotitas?; 3) ¿pueden, por deber social o conveniencia, participar en un banquete sagrado de los paganos?

En su respuesta (I Cor. cc. 8-10) se inspira S. Pablo en dos principios: 1) El ídolo no tiene ningún valor en sí, por lo que no puede consagrar o execrar la carne que se le ofrece; 2) los animales fueron puestos por Dios al servicio de las criaturas, para que fueran su alimento. Por consiguiente la respuesta a la primera pregunta es afirmativa. Tampoco en el segundo caso deben los cristianos tener escrúpulo, pero si en la mesa hubiere alguno que se escandalizare deben abstenerse. En el tercer caso la respuesta es negativa, porque el escándalo es legítimo y grave tratándose de una participación directa en un acto de culto idolátrico: no se puede beber en la copa del demonio después de haber bebido en el cáliz del Señor.

BIBL. — DTC, VII, 670-85; DBVS, IV, 187-195; EC, VI, 1580 s.; F. PRAT, *La Teología de S. Pablo*, Madrid, 1947; B. ALLO, *Première ép. aux Corinthiens*, París, 1934, pp. 195-252.

S. G.

**IGLESIA** (gr. ἐκκλησία = asamblea, reunión, congregación): Es el reino de Dios sobre la tierra, gobernado por la autoridad apostólica (D. Palmieri).

*Institución.* Jesucristo, como aparece en todas las páginas del Evangelio, se presenta en el mundo como el fundador del «reino de Dios», que en su fase terrena está destinado a recoger a todos los hombres: al pueblo (cfr. las parábolas del reino).

Puso a los Apóstoles como rectores del reino (cfr. Lc., 6, 13; Mt., 18, 15-18; Jo., 20, 21; Mt., 28, 18-9, etc.): el clero en el pueblo (v. *Obispos*).

Constituyó a S. Pedro Cabeza de los Apóstoles (cfr. Mt., 16, 18-19; Jo., 21, 17): el primado en el clero (v. *Primado de S. Pedro*).

Con tales elementos el Señor instituyó una verdadera sociedad jerárquicamente constituída (con súbditos y superiores), visible a los ojos de todos, pero con un fin no político, sino religioso (cfr. Mt., 4, 3-10; 5, 3-12; 6, 33; 16, 26-27, etcétera), destinándola a aplicar a través de los siglos los frutos de la Redención (Jo., 20, 21; Mt., 28, 18-19).

*Esencia.* De aquí se deduce claramente que la Iglesia es la continuación y prolongación del Verbo Encarnado, su Cuerpo Místico (Rom., 12, 4-6; I Cor., 12, 12-27; Eph., 4, 4), que actúa en cada individuo lo mismo que en la humanidad entera la obra de la redención en la oblación del sacrificio de la Misa y en el ejercicio del triple poder apostólico: magisterio, ministerio, imperio.

Así como su Fundador es una Persona subsistente en la naturaleza divina y humana, así la Iglesia es una sociedad divina y humana: el elemento humano, visible y sensible, se da en la multitud de los hombres socialmente organizados; el elemento divino espiritual,

invisible, en los dones sobrenaturales que ponen la congregación humana bajo el influjo de Cristo y del Espíritu Santo, alma y principio unitivo de todo el organismo (constitución teándrica de la Iglesia). Es, por lo tanto, la Iglesia la unión del hombre con Cristo en forma social, «la síntesis social de lo humano y lo divino» (Sertillanges).

*Propiedades.* Si la Iglesia es la unión de la humanidad con Cristo en forma social jerárquicamente organizada, debe ser *una*, como uno es Cristo y uno es el género humano; *santa*, porque el contacto con Cristo es santificante; *católica*, esto es, universal, porque la unión de la humanidad en Cristo abraza (intencionalmente) a todos los individuos de la especie humana; *apostólica*, porque siendo una unión en forma jerárquica se apoya necesariamente sobre Pedro y los Apóstoles y sobre sus sucesores, que constituyen la jerarquía (v. *Unidad, Santidad, Catolicidad, Apostolicidad*).

Una, santa, católica, apostólica: éstas son las propiedades de la Esposa de Cristo, que constituyen también sus connotados, las notas individuales que aparecen concretadas en la realidad histórica como las señales distintivas de la verdadera institución de Cristo (v. *Notas de la Iglesia*).

*Potestad y operaciones.* «Operatio sequitur esse»: la Iglesia humano-divina visible e invisible obra según los principios de su naturaleza con un *magisterio*, que transmite el pensamiento divino bajo el ropaje de la palabra humana; con un *ministerio*, que por medio de ritos sensibles, los Sacramentos, infunde la vida sobrenatural; con un *gobierno*, que notifica las leyes del espíritu en una forma sometida a la experiencia de los sentidos (v. *Jerarquía, Potestad de orden y de jurisdicción*).

*Errores acerca de la Iglesia.* Siendo la Iglesia la prolongación de Cristo en el tiempo y en el espacio existe una singular analogía entre los errores cristológicos y eclesiológicos. Así como algunos erraron en sus ideas sobre Cristo *negando su divinidad* (judíos, gentiles y racionalistas) o *rechazando su humanidad* (Docetas y Fantasiastas) o *separando las dos naturalezas* (Nestorianos) o *absorbiendo la una en la otra* (Monofisitas); así en cuanto a la Iglesia unos *niegan su misión* divina en el mundo (Judíos, Paganos, Racionalistas), otros *niegan su humanidad* o visibilidad (Wycleff, Huss, Protestantes), o *su perfección* social externa cimentada sobre el Romano Pontífice (Orientales disidentes, Galicanos, Febronio, etc.); otros la *separan de la sociedad* civil (Liberales) y otros la quisieran *ver absorbida* por el Estado (Regalistas).

En el índice sistemático de DB, sección *Ecclesia*, se encuentran recogidos los numerosos *documentos del magisterio eclesiástico* acerca de la Iglesia.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 8. Consúltense los tratados clásicos «*De Ecclesia*», de BELARMINO, PASSAGLIA, WILMERS, FRANZELIN, MAZZELLA, BILLOT, D'HERBIGNY, ZAPELENA, etc.; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 51-54; E. COMMER, *L'essenza della Chiesa*, Venecia, 1905; P. BATIFFOL, *La Chiesa nascente*, Florencia, 1915; G. BONOMELLI, *La Chiesa*, Piazenza, 1916; R. AIGRAIN, *Ecclesia*, París, 1932 (Enciclopedia popular); SERTILLANGES, *L'Église*, París, 1931, 2 vols.; D. BASSI, *La Barricata: difesa sintetica della Chiesa*, Roma, 1936; RAMPOLLA

DEL TINDARO, *La città sul monte*, Roma, 1938; L. KOSTERS, *L'Église de notre foi*, París, 1938, Trd. del alemán; A. STOLZ, *De Ecclesia*, Friburgi in B., 1940; F. M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Fribourg en Suiza, 1944; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942; G. SIRI, *La Chiesa*, Roma, 1944; DTC, «*Église*»; G. CERIANI, *Il mistero di Cristo e della Chiesa*. Comentario a la Encíclica «*Mystici Corporis*» (29 junio 1943), Milán, 1945; M. CORDOVANI, «*Chiesa*», en EC. * SALAVERRI, *S. Th.* S., t. I, Madrid, 1952; I. MADOZ, *La Iglesia*, Madrid, 1935.

A. P.

**IGLESIA ORIENTAL** (Congregación para la): v. *Santa Sede*.

**IGNACIO DE ANTIOQUÍA** (San): Condenado «ad bestias» hacia el 107 escribió en su viaje de Antioquía a Roma *siete cartas* célebres a las Iglesias de Éfeso, Magnesia, Trales, Filadelfia y Esmirna, y a S. Policarpo, Obispo de Esmirna. Redactadas en un estilo apasionado y vivo son la expresión de una fe hecha luz y calor. Son preciosas por sus testimonios sobre las verdades fundamentales del Cristianismo: Trinidad, Encarnación, Bautismo, Eucaristía, Matrimonio, Jerarquía, Episcopado Monárquico, Primado de la Iglesia romana.

BIBL.—A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici*, Roma, 1938; G. BOSIO, *I Padri Apostolici*, II, Turín, 1942; E. PETERSON, *Ignazio di Antiochia*, en EC. * H. YABEN, *Epístolas de S. Ignacio de Antioquía*, Madrid, 1942; RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid, 1950.

A. P.

**ILUMINACIÓN** (de los agonizantes): v. *Muerte, Infieles*.

**ILUMINISMO** (ingl. Enlightenment): Corriente filosófico-religiosa difundida en el 1700 de Inglaterra a Francia, Alemania e Italia. El Iluminismo recoge el espíritu del humanismo y de la reforma luterana y afirma la autonomía de la razón emancipada de toda autoridad civil y religiosa, declaradamente rebelde a toda tradición, destinada a iluminar con su luz los misterios del mundo y de la vida. El corifeo de esta corriente es el inglés Herberto de Cherbury († 1648), quien profesó una religión naturista reducida a unas pocas verdades fundamentales en que suelen estar de acuerdo todas las religiones. A esta teoría se unió el *Deísmo* (v. esta pal.) con Tindal, Toland, Collins y Bolingbroke. Junto con la autonomía de la razón el Iluminismo proclamó la autonomía de la voluntad en el campo moral: ni la religión, ni las leyes civiles pueden ser fuentes de moralidad, sino solamente la conciencia individual con una especie de instinto (sentimiento ético-estético). La moral individual se hace social templando el egoísmo con el altruísmo por medio de la simpatía (A. Smith). El Iluminismo inglés pasó a Francia, donde degeneró con el enciclopedismo materialista y ateo (De la Mettrie, Holbach, Diderot, Voltaire). J. J. Rousseau, con su naturalismo romántico se ampara en el Iluminismo francés. En Alemania el Iluminismo se afirmó con Samuel Reimarus († 1768), que rechaza toda la Revelación cristiana como una impostora, y más todavía con Efraín Lessing, esteta, literato, dramaturgo, que inspiró todas sus obras en el principio de que la verdad es una perenne y personal conquista y no un don o posesión inmutable. De esta forma la religión dogmática carecía de

sentido. En Italia el Iluminismo influyó sobre el Rinnovamento de la segunda mitad del s. XVIII en el sector de las ciencias económico-sociales (A. Genovese, G. Filangieri, G. R. Carli, etc.). Gracias a la tenaz tradición cristiana de Italia el Iluminismo de este país no sufrió en general las degeneraciones ético-religiosas del Norte.

BIBL. — F. E. Hibben, *The Philosophie of enlightenment*, Londres, 1910; M. Rostan, *Les Philosophes et la société française au XVII siècle*, París, 1911; G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, Nápoles, 1903; F. Venturi, *Le origini della Enciclopedia*, Florencia, 1946; B. Magnino, *Alle origini della crisi contemporanea: Illuminismo e rivoluzione*, Roma, 1946.

P. P.

**IMAGEN:** En el lenguaje común es la reproducción gráfica o plástica de una persona en su fisonomía somática; tal es el retrato. En el lenguaje filosófico la imagen es la reproducción del objeto cognoscible en la facultad sensible o intelectiva (especie sensible y especie inteligible). En Teología este término tiene interés principalmente en la cuestión del *culto* (v. esta pal.). La Iglesia desde los primeros tiempos adoptó y defendió el culto de los Santos y de sus imágenes: en el II Conc. de Nicea (año 787) fueron condenados los *Iconoclastas* (v. esta pal.), que combatían la costumbre de venerar las imágenes del Señor, de la Sma. Virgen y de los Santos. Se ha de recordar además que, según la Sda. Escritura, Dios creó al hombre a su *imagen y semejanza* (Gen. 1, 26 ss.), aunque las dos voces en el texto hebraico son sinónimas, sin embargo algunos Padres distinguen diciendo que imagen se refiere a las propiedades naturales del hombre y semejanza a los dones sobrenaturales con que fué enriquecido Adán. En rigor la Sda. Escritura no afirma más que una relación de semejanza entre Dios Creador y el hombre: esta relación evidentemente no hace referencia al cuerpo, sino al alma, que refleja en sí analógicamente algunas perfecciones divinas como la inmaterialidad, la inteligencia, la voluntad con sus respectivas operaciones. Sto. Tomás ve en el espíritu humano también una *imagen* de la Trinidad en cuanto que, así como en Dios el Verbo es engendrado del Padre y de ambos procede el Espíritu Santo que es Amor, así en nosotros hay el verbo mental o concepto de la cosa conocida y el consiguiente amor o inclinación hacia ella. La Teología trinitaria florece sobre esta relación de semejanza entre la psicología humana y la vida íntima de Dios (v. *Trinidad*). En un sentido más estricto, y teológicamente más interesante, el término imagen se atribuye al Verbo según las palabras de S. Pablo, Col. 1, 15: *«Qui est imago Dei invisibilis»*. En realidad el *Verbo* (v. esta pal.) es el término de la intelección divina, que procede del Padre por vía de generación espiritual: el hijo nace a imagen del padre. La razón de imagen es más profunda en el Verbo, porque no sólo es semejante al Padre, sino que es la misma sustancia que el Padre (v. *Consustancial*). Menos acertadamente se le puede llamar al Espíritu Santo imagen del Hijo (como dicen algunos Padres Orientales), porque el Espíritu Santo procede por amor y el amor no produce, sino que supone semejanza.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 45, a. 7; q. 35; M. Hetzenauer, *Theologia Biblica*, Friburgo Br., 1908, p. 537-539; C. Boyer, *L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne*, en «Gregorianum», 1946, p. 173 ss. y 333 ss.

P. P.

**IMPANACIÓN:** v. *Transustanciación.*

**IMPECABILIDAD:** Imposibilidad física o moral de cometer pecado.

Es doctrina de fe que a Jesucristo le es propia no sólo la inmunidad de todo pecado, sino también una verdadera y propia impecabilidad: el mismo Jesús desafía a sus enemigos con aquellas solemnes palabras (Jo. 8, 46): «¿Quién de vosotros puede acusarme de pecado?» El Conc. de Éfeso afirma que Jesucristo no conoció el pecado. S. Pablo proclamó a Cristo «Pontífice inmaculado... segregado de los pecadores» (Hebr. 7); y S. Pedro (I Ep.) y S. Juan (I Ep.) afirman categóricamente que en Cristo no hay sombra de culpa. Lo mismo afirman los Santos Padres cuyo pensamiento resume enérgicamente S. Cirilo Al. diciendo: «Son totalmente necios quienes dicen que Cristo ha podido pecar».

La razón de la impecabilidad de Cristo está en la unión hipostática, por la cual siendo una la Persona (Verbo), uno es el sujeto al que se atribuyen las acciones divinas y humanas; así pues, si en Cristo se diese el menor pecado habría que atribuirlo al Verbo, lo que es absurdo. Contribuyen a esta impecabilidad la visión beatífica, la plenitud de la gracia y los dones sobrenaturales que enriquecían el alma de Jesucristo. Considerado todo esto, la impecabilidad del Redentor, aun perteneciendo al orden moral, tiene un fundamento metafísico.

Atribúyese también la impecabilidad a la Virgen María a causa de su sobrehumana dignidad de Madre de Dios, de la exención del pecado original y por lo tanto del «fomes» de la concupiscencia y, finalmente, por la plenitud de la gracia de que estuvo adornada. Pero la impecabilidad de María no fué *intrínseca* como la de Jesús, sino más bien *extrínseca*, esto es, debida a una especial asistencia de Dios. De hecho en María no hubo pecado alguno ni siquiera venial (Conc. Tridentino).

BIBL. — Todos los manuales *De Verbo Incarnato;* E. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, París, 1931, p. 292 ss.; P. Parente, *De Verbo Incarnato*[4], Turín, 1951; P. Richard, «*Impeccabilité*», en DTC.

P. P.

**IMPENITENCIA:** Es lo opuesto a la penitencia, la cual es una virtud que inclina la voluntad libre a dolerse del pecado cometido y a proponer no volver a ofender a Dios. Esencialmente la virtud de la penitencia tiende, como dice Sto. Tomás (*S. Th.*, III, q. 85, a. 2), a la destrucción del pecado en cuanto es ofensa de Dios. Se trata no de una destrucción física (el hecho no se destruye), sino de una destrucción moral, que consiste en una retroversión del espíritu en el sentido de que niega prácticamente el mal, apartándose de él y orientándose hacia el bien. En el Evangelio se expresa eficazmente esta saludable retroversión con la palabra μετάνοια (= mutación de pensamiento): cfr. Mt., 4, 17. La impenitencia por razón de oposi-

ción es la persistencia en el estado de pecado y, por consiguiente, de separación de Dios. Tal persistencia puede ser un estado de hecho, p. ej., en quien peca y no se arrepiente de su pecado por incuria; o también una mala disposición de la voluntad, que rehusa arrepentirse y reparar la ofensa hecha a Dios.

La impenitencia se divide en *temporal y final*, lo mismo, precisamente, que la *perseverancia* (v. esta pal.): la temporal es la persistencia en el pecado por cierto período de la vida. Si es voluntaria y maliciosa constituye por sí misma una culpa, más aún según Sto. Tomás es pecado contra el Espíritu Santo (*S. Th.*, II-II, q. 14, a. 2). Le interesa, pues, y es deber del pecador levantarse después de su caída, volviendo contrito y humillado al corazón de Dios. Si por malicioso propósito deja de hacerlo, comete pecado, según hemos dicho; si no lo hace por descuido no comete un nuevo pecado sino cuando lo exigen especiales circunstancias. La perfección cristiana exige la penitencia inmediatamente después de la culpa, pero la perfección no es objeto de un precepto estricto. La Iglesia impone a todos los cristianos la obligación de confesarse una vez al año (precepto pascual): pero la obligación moral de la penitencia urge por lo menos en caso de peligro de muerte o cuando se ha de recibir un Sacramento de vivos (Comunión, Confirmación, Matrimonio y Orden).

La *impenitencia final* se refiere al último momento de la existencia terrena, y puede ser una condición de hecho, como p. ej. en el caso de un hombre que muere en estado de pecado grave sin tener tiempo y modo de arrepentirse. Pero puede darse el caso de que un hombre rehuse obstinadamente arrepentirse mientras vive y haga un propósito análogo incluso para el último momento de su vida, rehusando anticipadamente todo auxilio religioso. En este caso tendría lugar la impenitencia final culpable, que agrava ante el tribunal de Dios la condición del pecador endurecido en su culpa.

A la impenitencia final dispone el endurecimiento y la ceguedad, que son la obstinación en el mal, aunque vencibles siempre con la gracia de Dios y la buena voluntad.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 85; I-I, q. 79; *Summa contra Gentes*, III, c. 157, 160, 162; S. ALFONSO M. LIGORIO, *Preparación para la muerte;* L. BEAUDENOM, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección*, 2 vols., Barcelona, 1945; J. SCHRIJVERS, *Los que confían*, Madrid, 1942.

P. P.

**IMPOSICIÓN (de manos)**: Con esta expresión, que traducen los griegos con χειροτονία o también con χειροθεσία, se indica el gesto simple y espontáneo de poner las manos sobre la cabeza o alguna otra parte notable del cuerpo (por ejemplo los ojos, la frente de una persona, o también de un animal, como en la ceremonia judaica del macho cabrío expiatorio) con el fin de producir un efecto (p. ej. una bendición, una curación) o de transmitir un poder. Si quisiéramos clasificarlo podríamos decir que es triple el uso de este rito: bíblico, litúrgico, sacramental.

En la Sda. Escritura, particularmente en el N. T., se encuentra usada con frecuencia la imposición

de manos por parte de Jesús, de los Apóstoles y de los primeros misioneros evangélicos a fin de producir una curación. En las diversas liturgias se usa frecuentemente durante las ceremonias que preceden o siguen a la administración de algunos Sacramentos, p. ej. del Bautismo. En la antigüedad cristiana se revestía de singular importancia la imposición de las manos en las ceremonias de la reconciliación de los penitentes y de los herejes. En dos Sacramentos, concretamente en la *Confirmación* y en el *Orden* (v. estas palabras), la χειροτονία, según la opinión hoy más común, es parte constitutiva y por lo tanto indispensable del signo sacramental (*materia del Sacramento:* v. esta palabra).

BIBL.—J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Église ancienne,* Wetteren-Paris, 1925 (obra profunda y rica); P. de Puniet, «*Confirmation*», en DACL; Card. Van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis,* Roma, 1931; P. Galtier, «*Imposition des mains*», en DTC; F. Carpino, «*Imposizione delle mani*», en EC.

A. P.

**INCORPORACIÓN MÍSTICA:** v. *Cuerpo Místico.*

**INDEFECTIBILIDAD** (de la Iglesia): La indefectibilidad es aquella prerrogativa de la Iglesia en virtud de la cual durará hasta el fin del mundo, conservando inviolado el depósito que le transmitió su Esposo divino (implica, por lo tanto, la infalibilidad). Esta prerrogativa se deduce también de la naturaleza y fin de la misma Iglesia; en efecto, siendo ella la continuadora de la obra de Cristo, habrá de durar mientras haya sobre la tierra un alma que salvar. Por otra parte, el Redentor lo prometió explícitamente: «Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos» (Mt. 28, 20); «Las puertas del infierno no prevalecerán contra mi Iglesia» (Mt. 16, 19). S. Ambrosio, recogiendo las palabras de Cristo, compara la Iglesia a «una nave que continuamente es agitada por las mareas y las tormentas, pero que no podrá naufragar jamás, porque su palo mayor es la Cruz de Cristo; su piloto es el Padre; su timonel, el Espíritu Santo; sus remeros, los Apóstoles» (*Liber de Salomone,* c. 4).

A la promesa divina ha respondido la historia. Todos los siglos han puesto a prueba la constancia y estabilidad de la Iglesia: las persecuciones de los primeros siglos, las herejías trinitarias y cristológicas del s. IV al VII, el cisma de Oriente y el Nicolaísmo de Occidente, la lucha entre Papas y Emperadores en la Edad Media, la «Reforma», la revolución francesa, han pasado como chubascos sobre el Templo de Dios, que ha permanecido inmóvil, mientras caían en ruinas Imperios, Instituciones y Civilizaciones que parecían destinadas a desafiar los siglos. «Stat Crux dum volvitur Orbis».

El Con. Vat. afirma «que la invicta estabilidad de la Iglesia es un grande y perenne motivo de credibilidad y un testimonio irrefragable de su misión divina; por lo que, como «una enseña levantada entre los pueblos» (Is. 11, 12), «llama a sí a los infieles y asegura a sus hijos que la fe que profesan se apoya sobre un fundamento segurísimo» (DB, 1794).

BIBL. — Consúltense los tratados clásicos *De Ecclesia* en la tesis *Indefectibilidad de la Iglesia* y v. la bibliografía al pie de la pal. *Iglesia*.

A. P.

**ÍNDICE (de libros prohibidos):** Es un catálogo oficial de los libros prohibidos por la Iglesia como erróneos o peligrosos en materia de fe o de costumbres. Desde los primeros siglos la Iglesia vigiló siempre la difusión de aquellos escritos que de alguna manera pudieran comprometer la salud de las almas. Baste recordar, p. ej., el *Decreto Gelasiano* (496), en el cual se denunciaban y prohibían algunos libros de contenido religioso. Pero la invención de la imprenta obligó a la Iglesia a llevar una vigilancia más cuidadosa: Paulo IV hizo publicar el primer *Índice* oficial (1557 y 1559), el cual completó el Conc. de Trento con normas oportunas sancionadas por Pío IV (1564). El Índice fué más tarde retocado, ampliado y puesto al día por los Papas Clemente VIII, Alejandro VII y Benedicto XIV. El Índice tuvo su sistematización integral y casi definitiva con la Constitución de León XIII «Officiorum ac munerum» (1896) y sus adjuntos *Decreta generalia*. El año 1900 apareció la edición oficial puesta al día, que se renovó en 1929 y 1938.

Paulo IV instituyó también una *Sagrada Congregación del Índice*, que tenía la misión de vigilar las publicaciones impresas; esta Congregación fué completamente absorbida, en tiempos de Benedicto XV, por el Santo Oficio (1917), que tiene a su cargo la *Sección de la censura de libros*, a la cual está confiado cuanto se refiere con el Índice. Un libro puede ser incluído en el Índice en virtud de una *Carta Apostólica* o por simple decreto del Santo Oficio. Con tal inclusión se prohibe a todos los fieles: la publicación o reimpresión (sin autorización) del libro, la lectura, posesión, venta, traducción a otra lengua y comunicación del contenido a otros. Los que leen o guardan consigo los libros expresamente prohibidos por las Cartas Apostólicas incurren en excomunión reservada de modo especial a la Santa Sede (CIC, can. 2318).

La Iglesia tiene el derecho y el deber de prohibir aquellos libros que pueden dañar a las almas, como se deduce evidentemente de su misión divina. Esta prohibición no es lesiva a la libertad, antes es un auxilio poderoso a esta nobilísima facultad del hombre, en cuanto la dirige al bien, que es su objeto natural y la preserva del mal, que es su ruina. Hasta los gobiernos de las naciones tienen su censura de prensa.

Acerca de los libros prohibidos, incluso independientemente del Índice, v. CIC, cc. 1385-1405. Los fieles que por razón de estudios tengan necesidad de leer los libros prohibidos pueden obtener permiso del Santo Oficio.

BIBL. — León XIII, *Const. Apost.* «*Officiorum ac munerum*», febr. 1896; Pérès, *L'Index*, París, 1898; Hilgers, *Der Index der Verbotenen Bücher*, Friburgo (Br.), 1904; J. Forget, «*Index*», en DA.

P. P.

**INDIFERENTISMO:** Actitud sistemática frente a las diversas formas de religión por las cuales no se tiene interés ninguno (Indiferentismo *negativo*) o a las que se da idéntico valor (Indiferentismo *positivo*). Si se cree que toda

religión es falsa tendremos un Indiferentismo *irreligioso;* si se piensa que toda religión es buena y útil para esta vida y para la otra tendremos un Indiferentismo *religioso.* Una forma particular de esta tendencia es el Indiferentismo social-político, propio del *Liberalismo* (v. esta palabra), que, dejando a la conciencia individual la cuestión religiosa, quiere que la sociedad y el Estado sean aconfesionales, esto es, sin religión ninguna, y concedan plena libertad e igualdad de trato a toda clase de cultos.

En el s. XVIII el *Iluminismo* (v. esta pal.), descartando la divina Revelación y reduciendo la doctrina y la práctica religiosa a unas pocas normas racionales, inauguró el Indiferentismo religioso *naturalista* (afín al Deísmo), que se difundió ampliamente en el siglo pasado con ayuda del moralismo autónomo de Kant. Al fragmentarse el protestantismo en centenares de sectas diversas, nació una forma de Indiferentismo *sobrenaturalista,* que juzga igualmente útiles para la eterna salvación todas las formas religiosas cristianas que se glorían de tener una Revelación divina. Recientemente los protestantes han tratado de reunir dentro de un mínimo acuerdo todas sus sectas, ¡invitando a esta híbrida unión incluso a la Iglesia Romana!

El Indiferentismo negativo es detestable, porque niega el fin supremo de la vida al que se ordena la religión.

El Indiferentismo positivo e irreligioso es impío: el social-político es ilógico e injusto, porque sin examinar el valor de las diversas formas religiosas las encasilla a todas dentro de la misma categoría y porque ofende la conciencia de los ciudadanos, despreciando el factor religioso.

El Indiferentismo sobrenaturalista es absurdo, porque, dando el mismo valor a formas religiosas en contradicción, pone a Dios, su pretendido Revelador, en contradicción consigo mismo.

La conclusión es que el problema religioso tiene un gran interés individual y social, por lo que debe ser examinado atentamente desde el punto de vista psicológico e histórico, para llegar a seleccionar lo verdadero de lo falso y aceptar aquella religión que presenta las más sólidas garantías de verdad y de sobrenaturalidad.

La Iglesia ha condenado las diversas formas de Indiferentismo (cfr. especialmente el *Syllabus,* nn. 15-18, DB, 1715 ss.).

BIBL. — G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain,* París, 1909; J. Calvet, *Le problème catholique de l'Union des Églises,* París, 1921; P. Richard, «*Indifférence religieuse*», en DTC; v. también al pie de *Liberalismo.*

P. P.

**INDISOLUBILIDAD:** v. *Divorcio.*

**INDULGENCIA:** En documentos imperiales de la época cristiana (cfr. Códigos de Teodosio y de Justiniano) significaba amnistía, o sea, condonación de la pena. A partir del Conc. Lat. IV (1215) se usa corrientemente en la Iglesia en el sentido de remisión de la pena debida por el pecado cometido y sometido ya a la absolución sacramental.

Hoy el concepto preciso de indulgencia lo tenemos fijado por el *Código de Derecho Canónico,* en

los siguientes términos (can. 911): «Una remisión ante Dios de la *pena temporal* debida por los pecados ya perdonados en cuanto a la *culpa*, que la autoridad eclesiástica, acudiendo al *tesoro* de la Iglesia, concede a los vivos a modo de *absolución* y a los difuntos a modo de *sufragio*». La indulgencia, pues, es el pago de las deudas penales de los pecadores hecho ante Dios por medio de aquella especie de erario público que es el *tesoro* de la Iglesia (los méritos infinitos de Cristo y los abundantísimos de la Virgen y de los Santos). Es un acto *extrasacramental* que pertenece solamente al poder de jurisdicción (Papa y Obispos), el cual, por una *justa causa*, puede conceder a los fieles, en determinadas *condiciones*, el beneficio del tesoro de la Iglesia para una remisión *parcial* o *total* de la pena *temporal* debida por los pecados ya perdonados, pena que el cristiano habría de descontar en esta vida con obras buenas o en el Purgatorio por un tiempo determinado. La Iglesia suele otorgar las indulgencias a diversas obras buenas (oraciones, peregrinaciones, limosnas), que son simples condiciones, no causas, del fruto de la indulgencia. En cuanto a los *difuntos*, la indulgencia obra por modo de sufragio en el sentido de que, no teniendo la Iglesia jurisdicción fuera de este mundo, presenta a Dios los méritos de Cristo para que a su vista perdone Dios la pena a las almas purgantes. El ejercicio del poder de la Iglesia en esta materia es directo para los vivos e indirecto para los difuntos. Apóyase sobre estos fundamentos dogmáticos: a) *la Comunión de los Santos* (v. esta pal.), que hace posible el cambio de méritos y bienes espirituales entre los miembros del Cuerpo Místico de Jesucristo, que es la Iglesia; b) *la potestad de las llaves* concedida a Pedro y sus sucesores, por la cual el Romano Pontífice y, subordinados a él, los Obispos pueden acudir al tesoro infinito de la Iglesia y aplicar eficazmente sus bienes a las almas ante Dios.

En el correr de los siglos fueron muchos los abusos y malentendidos sobre las indulgencias, pero la Iglesia los ha deplorado y condenado siempre.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, *Suppl.* qq. 25-27; MAGNIN Y GALTIER, «*Indulgences*», en DTC y DA, respectivamente; N. PAULUS, especialista en la materia, publicó numerosos artículos en varias revistas alemanas, particularmente *Zeitschrift für kath. Theol.* • F. REGATILLO, *Las indulgencias*, Santander, 1941.

P. P.

**INERRANCIA** (v. *Inspiración*): Es la inmunidad de toda posibilidad de error y de todo error de hecho, propia de la Sda. Escritura en virtud de su inspiración divina. Ya S. Juan afirma que «la Escritura no puede fallar» (10, 35) y la antigüedad cristiana, no obstante las diversas tendencias exegéticas, defendió siempre unánimemente la inerrancia de los sagrados textos.

León XIII, en su Encíclica «*Providentissimus Deus*», afirmaba: «Hasta tal punto no puede albergarse ningún error bajo la inspiración, que no sólo excluye todo error, sino que es necesario que lo excluya y lo rechace cuanto es necesario que Dios, suma verdad, no sea autor de ningún error» (EB, 109).

La inerrancia de la Sda. Escritura es un dogma de fe (cfr. EB, 433).

BIBL.—CH. PESCH, *De inspir. S. Scr.*, Friburgi i. Br., 1906, nn. 346-372, *Suppl.*, nn. 13-68; A. BEA, *S. Scr. Inspir.*, Roma, 1935, nn. 73-98; DA, II, 752 ss.; DTC, VII, 2207-2266; DBVS, IV, 520-558; F. ALBANESE, *La verità nelle S. Scritture e le questioni bibliche*, Palermo, 1925; E. FLORIT, *Ispirazione e inerranza biblica*, Roma, 1943; G. CASTELLINO, *L'inerranza della Sacra Scrittura*, Turín, 1949. * PRADO-SIMÓN, *Propaedeutica*, Madrid, 1943.

S. G.

**INFALIBILIDAD PONTIFICIA:** Es el dogma que enseña como divinamente revelado «que el Romano Pontífice, cuando habla *«ex cathedra»*, esto es, cuando en calidad de Pastor y Doctor de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define que una doctrina relativa a la fe y costumbres debe tenerse por verdadera por la Iglesia universal, por la asistencia divina, que se le prometió en la persona de S. Pedro, goza de aquella infalibilidad con que el divino Redentor quiso dotar a su Iglesia... por lo que las definiciones del mismo Romano Pontífice, de suyo («ex sese»), no por el consentimiento de la Iglesia, son irreformables» (DB, 1839).

Esta definición del Conc. Vat. determina claramente la naturaleza, condiciones, objeto y sujeto de la insigne prerrogativa pontificia. La infalibilidad no implica ni *inspiración* (v. esta pal.), ni *revelación* (v. esta pal.), sino una *asistencia divina* que preserva al Papa de error cuando define «ex cathedra». Aun gozando de tal privilegio no está dispensado el Pontífice de la obligación de un diligente trabajo preparatorio de estudio, indagaciones y oraciones que le habiliten para ejercitar prudentemente su oficio de maestro universal de la Iglesia.

Con el inciso «ex cathedra» se indican las *condiciones* de la infalibilidad; es decir que se requiere que el Papa hable como Pastor y Maestro de toda la Iglesia. Se sale, pues, del ámbito de la infalibilidad cuanto él propone como Doctor privado, aun cuando ejerciese el magisterio teológico o escribiese obras religiosas; se exige, por lo tanto, que manifieste de alguna manera, sobre todo en el tono de sus palabras o en las circunstancias escogidas (como ocurrió el año 1854 en la definición del dogma de la Inmaculada) la *intención* de proponer a toda la Iglesia (aunque materialmente se dirija a uno en particular) como dogma alguna verdad *contenida* en el depósito de la Revelación; por lo tanto no entran en el ámbito de la infalibilidad los discursos y exhortaciones que dirige a los fieles o a los peregrinos.

Son *objeto* de la infalibilidad solamente las doctrinas que conciernen a la fe y costumbres y las relacionadas íntimamente con ellas.

Verificados estos requisitos, el Papa goza de la misma infalibilidad con que Cristo quiso dotar a su Iglesia. No quiere esto decir que haya dos infalibilidades. La infalibilidad concedida por Cristo a su Iglesia es una sola: la que Él confirió a Pedro y a sus sucesores. Esta prerrogativa otorgada para bien de la Iglesia se dice que fué concedida a la Iglesia, pero es ejercida por su Cabeza. Lo mismo que la vida del hombre es una sola que derivándose del alma se

difunde por todo el cuerpo, la infalibilidad se difunde y circula por toda la Iglesia docente (infalibilidad activa) y discente (infalibilidad pasiva), pero dependiendo de la Cabeza, que puede ejercitarla por sí solo «ex sese», de manera que sus definiciones son irreformables, es decir, no están sujetas a correcciones, aun sin el consentimiento de la Iglesia (contra los Galicanos); aunque muchas veces el Pontífice la ejercita a través de aquellas grandes asambleas de Obispos, que son los *Concilios Ecuménicos* (v. esta pal.). Fúndase esta prerrogativa pontificia en la promesa explícita del Señor (Lc. 22, 31-32) y en los testimonios más claros de la Tradición, desde S. Ireneo de Lyon a S. Agustín, desde S. Inocencio I a S. León Magno. El Conc. Vat. no hizo más que resumir dieciocho siglos de historia.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Quodlibetum*, 9, q. 7, a. 16. Consúltense los tratados clásicos *De Ecclesia* y *De Romano Pontifice*, citados en las palabras *Iglesia* y *Romano Pontífice*; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 53; CARD. DESCHAMPS, *L'Infallibilità e il Concilio Generale*, Roma, 1896; G. BONOMELLI, *La Chiesa*, Piacenza, 1916, conf. 8; P. SANTINI, *Il primato e l'infallibilità del Romano Pontifice in S. Leone M. e negli scrittori greco-russi*, Grottaferrata, 1935; FEDERICO DELL'ADDOLORATA, «*Infallibilità*», en EC; M. MACCARRONE, *Una questione inedita dell'Olivi sull'Infallibilità del Papa*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 3 (1949), pp. 309-343.

A. P.

**INFIELES**: Según el sentido obvio de la palabra, *infiel* es el que no tiene fe (en sentido moral es quien no cumple sus promesas, sus obligaciones, sus deberes). La *fe* (v. esta pal.), entendida teológicamente como adhesión del entendimiento a las verdades reveladas por Dios, puede faltar por culpa del individuo o sin culpa suya. Distínguese, pues: a) el infiel *positivo*, que rehusa su asentimiento a la verdad revelada propuesta como tal con pruebas suficientes; b) el infiel *negativo*, que de hecho no conoce la Revelación divina y por lo tanto no tiene manera de ejercitar un acto de fe. El infiel propiamente dicho positivo o negativo es el *no bautizado*. Pero a veces se extiende también el nombre de infiel al bautizado caído en la *herejía* (v. esta pal.), que es la negación de alguna verdad de fe definida por la Iglesia, o en la *apostasía*, que es el abandono de toda la doctrina de la fe. El infiel positivo, el hereje y el apóstata, si lo son de *mala fe*, se cierran voluntariamente el camino de la salvación. Pero los que nacen en la herejía y en ella están de *buena fe* (herejes *materiales*, no *formales*), pueden salvarse aunque no hayan sido incorporados a la Iglesia Católica (cuya existencia o verdad ignoran invenciblemente) bajo la acción de la gracia divina.

El problema más grave es el de la salvación de los infieles que ignoran inculpablemente la Revelación divina y, por tanto, a Jesucristo y su Iglesia. Sin la Revelación no es posible la fe, sin la fe no es posible la salvación (S. Pablo y Conc. Trid.). Agrava la situación aquel conocido adagio: «Extra Ecclesiam nulla salus» (fuera de la Iglesia no hay salvación). Los teólogos tratan de resolver el problema de diversas maneras: I) Dios quiere que todos se salven (I Tim. 2, 4 ss.) y a este fin da a todos las gracias suficientes y medios para salvarse, aunque estén fuera de la Iglesia, cuando se

ignora su existencia; 2) Dios puede hacer que llegue alguna huella de la Revelación a los infieles para hacerles posible, bajo el impulso de la gracia, un acto de fe en que pueda iniciarse la salvación; 3) el que bajo el influjo divino hace un acto de fe y alcanza después la santificación, adhiriéndose a Dios y a su voluntad, pertenece ya de alguna manera a la Iglesia (suele decirse: al alma de la Iglesia), y teniendo un deseo *implícito* del Bautismo pertenece también al cuerpo de la Iglesia *in voto;* 4) el infiel que muriese con sólo el pecado original, sin pecados personales, no iría al infierno, sino al limbo.

En todo caso, la salvación del infiel es más difícil que la de un cristiano. De aquí la importancia y necesidad de las Misiones.

BIBL. — L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles: essai historique et théologique,* Toulouse, 1934; E. HUGON, *Hors de l'Église, point de salut,* París, 1927; R. LOMBARDI, *La salvezza di chi non ha fede,* Roma, 1943.

P. P.

**INFIERNO:** En sentido propio es el *estado* y *lugar* de los condenados, o sea de los que, muertos en pecado mortal, sufren una pena eterna. A veces en los Sagrados Libros y en los Santos Padres se extiende el significado del infierno al Limbo y al Purgatorio (como el Ades de los paganos y el Sheol de los hebreos). La Revelación evangélica, completando y desarrollando los elementos dispersos por el A. T., ilumina plenamente este misterio. Bastaría la descripción del juicio hecha por el mismo Jesús (Mt. 25), con la sentencia de los réprobos: «Id, malditos, al fuego eterno». Con frecuencia recuerda el Salvador el infierno con imágenes eficaces (*Gehenna de fuego, tinieblas exteriores, llanto y crujir de dientes, horno ardiente, fuego inextinguible).* Es también expresiva la parábola del rico epulón. El contexto de estos y otros pasajes no deja duda sobre el sentido propio de la palabra eterno (gr. αἰώνιος). Tradición: es unánime acerca de la existencia y eternidad del infierno, si exceptuamos alguna voz discorde determinada por las opiniones *personales* de Orígenes entre el s. III y V. Orígenes pensaba que probablemente después de largas expiaciones todas las criaturas serían purificadas para unirse a Dios eternamente. Algún Santo Padre sufrió su influjo, pero S. Agustín, haciéndose eco de otras protestas, refutó en nombre de la Tradición y de la Sda. Escritura tan extrañas opiniones. El Origenismo fué condenado por el Papa Virgilio (Sínodo Constantin. 543 y Conc. Constantin. II, 553: DB, 230 ss.). Por lo demás la doctrina de la Iglesia es clara y constante: *Símbolo Atanasiano,* Conc. Later. IV, Conc. II de Lyon, Conc. Florent. y Trident. (DB, 40, 429, 464, 693, 835).

*Naturaleza del infierno:* a) *pena* (v. esta pal.) de daño, la más grave consiste en la privación de Dios, fin supremo natural y sobrenatural; b) pena de sentido, es decir, que procede de cosas externas, de las cuales se sirve Dios para afligir a los demonios y a las almas de los condenados (después de la resurrección alcanzará esta pena también a los cuerpos). La pena principal del sentido es el fuego, no metafórico, sino real, que atormenta el espíritu «per

modum alligationis», dice Sto. Tomás, es decir, por un vínculo puesto por Dios entre el fuego y el alma. La pena del infierno es sustancialmente inmutable: algunos teólogos admiten una mitigación accidental, que es sin embargo difícil de probar. No se puede decir nada acerca del lugar del infierno. V. *Condenado, Demonio, Pena.*

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol., Suppl.*, q. 97 ss.; *Summa contra Gentes*, IV, 90; James Mew, *Traditional aspects of Hell*, Londres, 1903; Bautz, *Die Hölle*, Mainz, 1905; A. Piolanti, *De Novissimis*[3], Turín, 1950; íd., *Inferno*, en EC, vol. VI, col. 1941 ss.; Richard, «*Enfer*», en DTC. V. la bibliografía citada en la palabra *Escatología*.

P. P.

**INFINIDAD:** Es la ausencia de límites o términos.

La indeterminación puede tomarse en dos sentidos: a) como *privación* de determinación que debiera tener naturalmente una cosa; p. ej. la materia prima privada de toda forma; b) como negación de determinación, que una cosa ni tiene ni exige, p. ej., una forma sin materia. Evidentemente el infinito privativo implica imperfección, en cambio el infinito negativo importa una perfección verdadera y propia, por lo que se puede llamar también *positivo:* la negación de los límites significa riqueza extraordinaria. El acto y la forma, de suyo infinitos negativa y positivamente son limitados por la potencia y la materia en que son recibidos. Su infinidad por lo tanto es *relativa,* porque está circunscrita por un género o una especie; pero si el acto trasciende los géneros y las especies, como el *ser,* entonces es el infinito *absoluto*. Y éste es solamente Dios porque Él solo es esencialmente *ser,* el mismo ser subsistente (v. *Esencia).* Esta infinidad de Dios, positiva y absoluta, no excluye su *determinación*, la cual sin embargo significa distinción personal y no limitación.

De la infinidad divina se derivan otros dos atributos: la *inmensidad* y la *ubicuidad*. Dios es inmenso en cuanto por su infinidad excluye todo límite y medida; por consiguiente Dios está en todas partes y ninguna cosa creada puede sustraerse a su presencia. La razón formal de esta ubicuidad (omnipresencia) es la acción que Dios ejercita sobre el universo para mantenerlo en el ser y moverlo a la operación. De esta manera se resuelve el problema de la relación entre lo finito y lo infinito, sin caer en el panteísmo: Dios, en cierto sentido, es inmanente en el mundo y el mundo en Dios sin confusión, permaneciendo firme la distinción entre el uno y el otro, como entre efecto y causa.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 7-8; R. Garrigou-L., *Dieu*, París, 1928, p. 383 ss.; íd., *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, 1923; A. D. Sertillanges, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925, I, páginas 139 ss.

P. P.

**INFLUJO DIVINO:** v. *Concurso divino.*

**INFUSIÓN:** v. *Bautismo.*

**INGÉNITO:** v. *Padre.*

**INHABITACIÓN:** En virtud de la gracia santificante toda la Trinidad viene a morar en el alma justa. Esta inhabitación, afirmada

en el Evangelio (Jo. 14, 23), está ligada a una misión divina invisible (v. *Misión divina)* y no presenta dificultad alguna, más aún, está en armonía con aquel principio según el cual Dios está más presente donde más obra (v. *Presencia).* Pero en el s. XVII surgió una controversia por una opinión de Petavio, a quien siguió más tarde Tomasino. Estos teólogos pensaban que la inhabitación santificadora debe atribuirse como propia al Espíritu Santo, el cual de una manera análoga a la unión hipostática del Verbo se une inefable y personalmente al alma del justo. No pocos teólogos modernos han adoptado esta opinión. Sin embargo, ella implica serias dificultades: en efecto, si la gracia es el título de la inhabitación, siendo ella un efecto de la operación *ad extra* (v. *Operación*), pertenece igualmente a las tres Personas, por lo que no se ve claramente que la inhabitación sea exclusiva o propia del Espíritu Santo. Por otra parte la doctrina tradicional no conoce más unión hipostática que la del Verbo.

Sin embargo se ha de reconocer que la obra de la santificación, y por lo tanto la inhabitación, siendo obra del amor dice relación más al Espíritu Santo (al menos en línea de *causalidad ejemplar)* que al Padre y al Hijo. Pero este orden se puede muy bien reducir a una simple *apropiación* (v. esta palabra), sin llegar a la propiedad personal. Por lo demás Petavio y sus seguidores dicen que la unión del alma santificada es con la Persona y no en la Persona del Espíritu Santo.

Es aún más delicada la cuestión del modo como la Santísima Trinidad se halla presente en el alma santificada.

Ya Sto. Tomás había distinguido una presencia de Dios *subjetiva*, en cuanto El opera en todas las criaturas, y una presencia *objetiva*, en cuanto es objeto de cognición y amor en las criaturas racionales. Esta doble presencia, propia del orden natural, se actúa de un modo más elevado y misterioso en el orden sobrenatural con la infusión de la gracia, de la cual es Dios autor y objeto al mismo tiempo.

Algunos teólogos insisten en la presencia *subjetiva* (de Dios como agente en el orden natural y sobrenatural: Vázquez, Terrien, Galtier); otros están por la presencia objetiva (de Dios como conocido y amado: Suárez, Salmanticenses, Froget). Pero opinan mejor los que como Gardeil parten de la presencia subjetiva, pero insisten con preferencia en la objetiva, para lo cual la gracia pone en el alma una capacidad y una tendencia dinámica para llegar a alcanzar a Dios con la cognición y con el amor y hasta con la experiencia mística.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 43, aa. 3 y 6; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927, II, pp. 1-87; P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes*, París, 1950; RETAILLEAU, *La Sainte Trinité dans les justes*, Angers, 1932; B. FROGET, *L'abitazione dello Spirito Santo nelle anime giuste*, Turín, 1937; J. TRÜTSCH, SS. *Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento, 1949. * VALENTÍN DE S. JOSÉ, *La inhabitación de Dios en el alma justa*, Madrid, 1945; MENÉNDEZ REIGADA, *Inhabitación, dones y experiencia mística*, «Rev. Esp. de Teol.», 6 (1946), 72-101.

P. P.

**INMACULADA** (**Concepción de María**): Fué definida solemnemen-

te en la Bula *«Ineffabilis»* de Pío IX, el año 1854 (8 Dic.); es, pues, una verdad de fe católica que consiste en creer como revelado por Dios que la Virgen, desde el primer instante de su concepción, fué preservada inmune del pecado original, en previsión de los méritos de Cristo. Este singular privilegio no fué desconocido al Magisterio de la Iglesia y a la conciencia del pueblo cristiano antes de la definición pontificia; baste recordar que desde el s. VII en Oriente y desde el IX en Occidente (primero en Nápoles, después en Inglaterra, Irlanda y finalmente en el resto de Europa) se celebra una fiesta litúrgica de la Concepción de María. En realidad, en la Iglesia Occidental hubo sus lagunas y se abrió paso poco a poco enfrentada con serias dificultades y contradicciones, debido a que desde el s. V la lucha contra el Pelagianismo (v. esta pal.) había hecho necesaria la defensa de la transmisión universal del pecado de origen y consecuentemente de la universalidad de la Redención. Pero jamás faltaron defensores de esta verdad. Es característica la controversia surgida en el s. XIII entre Dominicos y Franciscanos: los primeros, siguiendo a Sto. Tomás, negaban la exención del pecado original en María, aunque admitían la santificación inmediatamente después de su concepción en el útero materno. En cambio, los Franciscanos, capitaneados por Scoto, sostenían primero la posibilidad y después el hecho del privilegio mariano. Sin embargo, S. Buenaventura, Franciscano, seguía la opinión de Sto. Tomás y S. Bernardo. Además de la preocupación antipelagiana agudizó y embarulló la controversia el conocimiento imperfecto de los teólogos sobre la fisiología de la fecundación y de la concepción. La Iglesia sin prisas, pero con firmeza y prudencia, desde Sixto IV, que aprobó la fiesta de la Inmaculada Concepción, y Gregorio XVI, que incluyó este hermoso título en las Letanías y en el Prefacio, fué abriendo el camino a la solemne definición de Pío IX.

El privilegio de María se halla implícito en el texto del Génesis, 3, 15, donde se vaticina el triunfo de la mujer y de su prole (Cristo) sobre Satanás. Además María es saludada por el Ángel, antes de la Encarnación, con el título de llena de gracia (κεχαριτωμένη: llena de gracia divina *permanentemente)*, palabra en la que ven los Santos Padres la significación de una santidad perfecta sin límites de tiempo. El paralelismo *Adán-Eva* (esclavos de Satanás y ruina de la humanidad) y *Cristo-María* (vencedores de Satanás y salvación de los hombres) es familiar a los Santos Padres (Justino, Ireneo, Tertuliano, etc.). S. Efrén se expresa vivamente sobre la incontaminada pureza de María. S. Agustín, aun teniendo que combatir a los Pelagianos, no se atreve a hablar de María cuando trata del pecado (*De natura et gratia*, 36, 42; RJ, 179).

*Razón teológica:* Repugna que la Madre de Cristo, vencedora de Satanás y del pecado, haya sido sujeta al uno y al otro, ni siquiera por un instante.

BIBL. — A. M. LE BACHELET-M. JUGIE, *«Immaculée Conception»*, en DTC; B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, París, 1939; E. LONGPRÉ, *La Vierge Immaculée. Histoire et doctrine*[4], París, 1945; G. BOSCHINI, *Mariologia*[3],

Roma, 1948, II, p. 11 ss. • G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid, 1945. P. P.

**INMANENCIA** (método de): v. *Apologética, Inmanentismo.*

**INMANENTISMO**: Es un sistema filosófico-religioso que en su forma más rígida reduce toda la realidad al sujeto, fuente, principio y término de toda su actividad creadora. Es el *subjetivismo* (v. esta palabra) iniciado por Descartes con la tendencia a partir del sujeto y a absorber progresivamente en él todo el objeto. Esta absorción se cumple en el Monismo sustancialista de Spinoza, de carácter marcadamente *panteísta:* en Kant sufre una ligera limitación, por cuanto este filósofo admite como realidad objetiva, al menos fundamentalmente, el *fenómeno.* Pero con el *idealismo* alemán (Fichte, Schelling, Hegel) el inmanentismo reemprende su marcha y llega a la cumbre con el idealismo italiano de Croce y de Gentile, según los cuales toda la realidad es inmanente al acto del pensamiento.

Junto a este desarrollo en la línea intelectualista, el inmanentismo recibe otro en la línea *sentimental* por obra de Schleiermacher. Esta segunda corriente, más preocupada por el problema religioso, amenaza durante todo el ochocientos dominar a la primera. Con el *Pragmatismo* (v. esta pal.) de James, el sentimiento y la acción, no la idea, son la esencia de la religión. Llégase así al *Modernismo* (v. esta pal.), que hace brotar lo divino del sentimiento y de la *experiencia religiosa* (v. esta palabra). El hecho histórico de la Revelación está en función de la conciencia religiosa, en la que Dios continúa revelándose realmente, y toda la religión se convierte en un asunto individual y subjetivo. Las consecuencias de este inmanentismo absoluto son: a) Dios no es distinto personalmente del hombre y del mundo; b) la Revelación y la religión no están ligadas a verdades fijas, a dogmas inmutables, sino que se desarrollan y se transforman según las fases del sentimiento y de la conciencia religiosa. Por estas graves consecuencias la Iglesia condenó el inmanentismo (cfr. Enc. «*Pascendi*» contra el *Modernismo).*

Otra cosa distinta es el *método de inmanencia* adoptado por Blondel y por otros católicos en la *Apologética:* consiste en partir del sujeto para la defensa de la religión. Hacer sentir al hombre la inquietud de su espíritu, la necesidad de un Dios y de un orden sobrenatural, que se encuentra como un sentimiento dormido en el corazón de todos los hombres y orientarlo así hacia la verdadera religión revelada, que es la Iglesia de Cristo. El método de inmanencia no es por sí mismo heterodoxo, y empleado con cautela puede ser una preparación eficaz al método *histórico,* al cual, sin embargo, no puede ni debe sustituir, como tampoco puede ni debe comprometer el valor de la *credibilidad* (v.) racional en relación con el *acto de fe* (v.).

BIBL. — J. DE TONQUÉDEC, *Immanence,* París, 1913; L. STEFANINI, *L'Azione,* Milán, 1915; A. ZACCHI, *Dio,* Roma, 1922, vol. I, p. 333 ss.; A. GUZZO, *Idealismo e Cristianesimo,* Nápoles, 1936-42; F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica,* Brescia, 1950; Id., «*Immanentismo*», en EC, vol. VI, col. 1667 ss. • D. DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía,* Santander, 1953.

P. P.

**INMENSIDAD:** v. *Infinidad.*

**INMOLACIÓN:** v. *Sacrificio.*

**INMORTALIDAD:** Inmunidad de la muerte. Acerca de la inmortalidad corporal concedida por Dios junto con otros dones a nuestros primeros padres v. *Integridad.*

Trátase aquí solamente de la inmortalidad del alma, que es al mismo tiempo una verdad de fe y de razón. La Revelación divina se ordena íntegramente a la vida eterna, destino sobrenatural del hombre. En la Sda. Escritura la vida terrena recibe el nombre de *peregrinación* hacia una patria superior (Gen. 47, 9; Hebr. 11, 13-16). En el Eccl. 12, 7, encontramos una afirmación explícita: «...antes que el polvo vuelva a la tierra de donde salió y el espíritu a Dios que lo dió»; se alude en estas palabras a la creación del hombre compuesto de un cuerpo formado por Dios del limo de la tierra y de un alma inspirada directamente por Él mismo en el cuerpo (Gen. 2, 7).

Jesús, en el Evangelio, refuta a los Saduceos diciendo que Dios es Dios de Abraham y de los demás Patriarcas, los cuales no pueden haber muerto del todo, porque Dios es Dios de vivos y no de muertos (Mt. 22, 31 ss.); y en otra parte advierte: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede mandar a la perdición al alma y al cuerpo» (Mt. 10, 28). La Tradición se muestra unánime, por lo que el magisterio eclesiástico no sintió nunca la necesidad de definir una verdad, que ha estado siempre viva en la conciencia de los fieles. Solamente el V Conc. Later. alza su voz contra las audaces negaciones de algunos *Neo-Aristotélicos* (DB, 738).

La inmortalidad del alma es, pues, verdad de fe. Pero es también verdad de razón. La mejor filosofía de la antigüedad la admitía y la probaba: una célebre demostración de la inmortalidad es el diálogo de Platón, titulado *Fedón* (acaso el más bello de todos los diálogos). El alma por su misma naturaleza es inmortal: la filosofía y la teología cristiana prueban esta tesis con los siguientes argumentos:

1) El alma humana es espiritual, como se demuestra por la independencia de sus operaciones específicas, la intelección y la volición, y por tanto también de su ser, de la materia. Ahora bien, el espíritu por su naturaleza es simple, no compuesto de partes, y por lo tanto incorruptible, no sujeto a descomposición como la materia.

2) El hombre tiene una aspiración natural a la inmortalidad, como se deduce de la historia y de las instituciones del género humano: esta aspiración innata en la conciencia de la humanidad no puede ser vana.

3) El hombre entiende la verdad que es eterna, independiente del tiempo y del espacio: la proporción exige que el sujeto cognoscente no sea inferior al objeto conocido, que, como tal, es elemento perfectivo propio de aquel sujeto.

4) En esta vida no se da una sanción adecuada a la bondad y a la malicia del hombre: la sabiduría y la justicia del creador exigen que tal sanción se realice en la otra vida.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I. q. 75; *Summa contra Gentes*, II, cc. 65 y 80; D. MERCIER, *Psicología*, Lovaina, 1928; FELI., *L'immortalità dell'anima*, Milán; M. TH. COCONNIER, «*Ame*», en DA; varios autores, *Immortalità dell'anima umana*, en EC, vol. VI, col. 1682.

P. P.

**INMUTABILIDAD:** Excluye todo paso o movimiento del ser de un término a otro, por lo que se opone a todo desarrollo o evolución. El Inmanentismo y el Idealismo, que identifican al mundo y a Dios, reduciendo al uno y al otro al acto del pensamiento, se ven obligados a concebir a Dios en perenne evolución. La divina Revelación afirma, por el contrario, la absoluta inmutabilidad de Dios, en oposición al continuo devenir del universo: En Él no hay mutación ni sombra de variación» (Santiago, 1, 17). S. Pablo (Hebr. 1, 10) repite las palabras del *Salmo 101:* «Ellos (los cielos) perecerán, mas Tú permanecerás; y todas las cosas envejecerán como un paño, Tú las cambiarás como quien cambia de vestido, y cambiarán, pero Tú serás siempre el mismo y tus años no tendrán fin». El Conc. Later. IV y el Conc. Vat. coinciden en la expresión «*Deus incommutabilis*» (DB, 428 y 1782).

La razón confirma e ilustra esta verdad. En efecto, el ser que se muda y se desarrolla pasando de menos a más es evidentemente imperfecto, es potencia que pasa al acto adquiriendo algo nuevo. Pero todo esto se opone a la razón del *Ser por esencia,* del *Acto puro, simple, perfectísimo, infinito* (v. estas pals.). Por lo tanto, el evolucionismo divino es antropomórfico y cae en el absurdo del infinito-finito. En un himno de la Iglesia se canta:

«*Rerum Deus, tenax vigor,*
*Inmotus in te permanens.*»

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 9; R. GARRIGOU-L., *Dieu*, París, 1928, p. 386 ss.; Id., *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, 1923.

P. P.

**INOCENCIA (estado de):** Es la condición en que Dios puso a Adán y Eva apenas los creó. Este estado, llamado también de *justicia original,* implica la gracia santificante con sus respectivas virtudes y dones infusos (orden *sobrenatural*), y además algunos privilegios que integraban la naturaleza humana (orden *preternatural*). El estado de inocencia es totalmente un don *gratuito* de Dios al cual no tenía el hombre ningún derecho ni capacidad ninguna activa (v. *Obediencial*). Dios podía dejar al hombre en el estado de *pura naturaleza,* es decir, de la naturaleza en su esfera propia con destino final a un fin natural. En el estado de inocencia el cuerpo y la vida sensitiva (pasiones) se hallaban sujetos a la razón por medio del don de la *integridad* (v. esta pal.); el alma estaba sujeta y unida a Dios por medio del don sobrenatural de la *gracia,* que hacía al hombre plenamente santo y justo. El pecado era, pues, difícil en nuestros primeros padres, pero no imposible, porque no estaban confirmados en gracia ni veían a Dios directamente en su esencia, como los bienaventurados. De hecho pecaron, y su pecado, cometido a pesar de tantas gracias y luces, fué enorme.

Admitido en virtud de la Revelación el hecho de la inocencia

primitiva o justicia original, los teólogos discuten acerca de la esencia de esta justicia; piensan algunos que se distingue adecuadamente de la gracia y se reduce, como decía S. Anselmo, a una *natural rectitud* de la voluntad. Pero la sentencia más acertada es la de Sto. Tomás, quien sostiene que: a) la justicia original es un don gratuito concedido por la liberalidad divina a la naturaleza humana; b) esta justicia implica la sujeción perfecta del alma a Dios por medio de la *gracia* santificante, que es el elemento *formal* de la misma justicia y además importa la sujeción de las pasiones, especialmente de la concupiscencia, por medio del don de la *integridad*, que es su elemento *material;* c) la gracia es la causa y la raíz de ambas sujeciones.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 95, a. 1; *In II Sent.*, D. 32, p. 1, a. 1, ad 1; J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après St. Thomas*, París, 1930; Fernández, *Justice originelle et grâce sanctifiante*, en «Div. Thomas», 1931, n. 2-3; P. Parente, *De creatione universali**, Roma, 1949, p. 190 *(De iustitia originali);* A. Michel, «*Justice originelle*», en DTC. *L. Penagos, *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento*, Comillas, 1945.

P. P.

INQUISICIÓN (lat. «inquisitio» = indagación, rebusca): Jurídicamente indica un nuevo procedimiento introducido a principios del s. XIII. Según el derecho romano, todos los actos de los procesos criminales se desarrollaban en completa publicidad: la Iglesia se atuvo a este principio hasta después del s. XII. Inocencio III († 1216), dándose cuenta de que la acusación pública se había debilitado por estar expuesta a crueles venganzas, estableció que algunos actos del proceso canónico se tuviesen en secreto. Al conjunto de estos actos se dió el nombre de inquisición, o instrucción secreta.

*Históricamente* designa el famoso tribunal instituído por Gregorio IX hacia el año 1231, en el cual existe un juez especial llamado «*inquisitor haereticae pravitatis*», que se distingue de los jueces ordinarios por las siguientes características: a) goza de una jurisdicción variable en cuanto al territorio, limitada, en cuanto a la materia, a solas las causas de herejía pertinaz; b) tiene una delegación pontificia permanente; c) que no anula la potestad ordinaria de los Obispos en la misma materia. Inquisidor y Obispo son dos jueces paralelos en cuestiones relativas a la herejía.

El carácter específico de juicio inquisitorial no reside ni en el delito, ni en el procedimiento, ni en la pena (la hoguera), cosas más o menos comunes a todos los juicios civiles y eclesiásticos de aquel tiempo, sino en el hecho de que el inquisidor era un juez excepcional, aunque gozaba de delegación permanente.

El motivo que indujo al Papa a crear este tribunal de excepción fué la política religiosa de Federico II, que, antes de Felipe el Hermoso, de Francia, «llevó al templo las codiciosas naves», constituyéndose arbitrariamente en juez de los herejes. Gregorio IX fijó prácticamente con el nuevo tribunal los límites de la competencia imperial en materia religiosa y separó la responsabilidad de la Iglesia de la del Estado.

El *procedimiento* de la inquisición muestra su naturaleza íntima:

apenas entraba el inquisidor en posesión de su cargo se decretaba el *tiempo de gracia,* que consistía en una predicación que duraba un mes. Los reos confesos, dada promesa y garantía de renunciar a la herejía, quedaban libres de toda investigación ulterior.

Las *denuncias* contra los herejes se daban verbalmente, comunicándose después al acusado, callando el nombre del acusador y testigos, para evitar venganzas y represalias. El acusado era invitado a defenderse *personalmente,* pero no podía valerse de un abogado, en obsequio al derecho anterior, que prohibía a los abogados patrocinar las causas de los herejes; gozaba, sin embargo, del derecho de *apelación al Papa,* que era una verdadera válvula de escape.

Las *penas* eran muy diversas. La más grave consistía en la excomunión (separación del cuerpo de la Iglesia) y, como consecuencia, en el relajamiento al brazo secular, lo cual significaba casi siempre la hoguera, a la cual condenaba por propia autoridad la autoridad civil al hereje, que entonces era considerado como un delincuente que con la profesión de falsas teorías trataba de resquebrajar la unidad religiosa y perturbar la tranquilidad del Estado. La Inquisición funcionó de esta manera hasta el año 1542, cuando Paulo III, ante la invasión de la herejía protestante, renovó el antiguo instituto, centralizándolo en Roma *(Inquisición Romana),* con nuevos inquisidores, a quienes estaba concedido el derecho de decisión en propia instancia de todas las apelaciones contra los procesos de los delegados.

Es completamente distinta la *Inquisición Española,* constituída a instancias de Fernando e Isabel por Sixto IV (1478) para proceder judicialmente contra los apóstatas (hebreos, bautizados y reincidentes), que por sus circunstancias y carácter fué no pocas veces instrumento político en manos de los Reyes. Se ha exagerado extraordinariamente atribuyendo a este tribunal delitos y culpas de que por lo demás no podría acusarse a la Iglesia. Se olvida, además, con frecuencia que gracias a la Inquisición España fué liberada primero de los enemigos internos de su fe y más tarde preservada de la invasión protestante. Por lo demás, observa justamente Landrieux, por graves que se supongan los excesos de la Inquisición Española no son nada en comparación con las persecuciones feroces y las orgías de crueldad desencadenadas por Lutero en Alemania y después de él y por su causa por Calvino en Ginebra, Enrique VIII e Isabel en Inglaterra, Cristián II en Dinamarca, Gustavo Wasa en Suecia, Juan de Albret en Navarra, los Hugonotes y Jacobinos en Francia. Sobre este punto es recomendable la lectura de la carta IV del incomparable apologista José de Maistre sobre la Inquisición, en que refuta con gran agudeza los argumentos de Voltaire.

BIBL. — CH. DOUAIS, *L'Inquisition,* París, 1906; G. KESZLER, *L'Inquisizione,* Roma, 1911; M. LANDRIEUX, *L'Inquisizione,* Turín, 1916; G. BONOMELLI, *La Chiesa,* Piacenza, 1916, conf. 8; I. GIRAUD, *Histoire de l'Inquisition,* París, 1940-1941, 2 vols.; C. REVIGLIO DELLA VENEZIA, *L'Inquisizione medievale e il processo inquisitorio*[2], Turín, 1951. • ORTÍ Y LARA, *La Inquisición,* Madrid, 1877; LLORCA, *La Inquisición en España,* Barcelona, 1946; PINTA LLO-

RENTE, *La Inquisición española*, Madrid, 1948; CIRAC ESTOPAÑÁN, *Aportación a la historia de la Inquisición española*, Madrid, 1942.

A. P.

**INSPIRACIÓN** (lat. *inspirare* = soplar dentro, y en sentido traslaticio, infundir, especialmente hablando de un sentimiento): En el sentido eclesiástico, inspiración es en general un influjo o moción de Dios en el alma y más propiamente en la voluntad, pero los teólogos acostumbran indicar con este término un impulso carismático que mueve al hombre a comunicar a los demás cuanto Dios quiere que sea comunicado. Cuando la comunicación es oral se tiene la inspiración profética; cuando es escrita, la inspiración hagiográfica bíblica. S. Pablo (II Timoteo, 3, 16-17) afirma que «toda la Escritura es inspirada por Dios» y San Pedro (2 Petr. 1, 2) da la razón de esta inspiración: «Los hombres de Dios han hablado movidos del Espíritu Santo».

León XIII, en su gran Encíclica dedicada a los estudios bíblicos, «*Providentissimus Deus*», de 18 Nov. 1893, definía la inspiración con estas palabras: «Es una acción sobrenatural por medio de la cual Dios excitó y movió a los escritores sagrados a escribir, los asistió de manera que concibieran rectamente con su pensamiento y quisieran escribir fielmente y expresaran cuidadosamente con verdad infalible todo lo que Él quería expresar» (EB, 110).

Según la afirmación constante y explícita de las fuentes de la Revelación, Dios es autor de la Sda. Escritura. Pero no es autor directo y único, porque no es Él quien ha creado tal como son los libros sagrados, sino *autor principal*, al cual se debe toda la responsabilidad de los libros, aunque para su compilación y redacción se ha servido de los hombres, que son *autores secundarios e instrumentales*. Siendo además el hombre un instrumento consciente y libre, no ciego, tiene una acción propia suya que se manifiesta en la forma externa del libro. En este sentido se puede hablar del estilo de Isaías, de Jeremías, de Mateo, de Pablo, etc.

La acción inspiradora de Dios en el hombre implica: a) una *ilustración de la mente* para que el autor sagrado perciba rectamente lo que debe escribir y juzgue infaliblemente su verdad o falsedad; b) una *moción de la voluntad* por la cual Dios influye en el hagiógrafo para que se decida a escribir lo que ha concebido y juzgado; c) una *asistencia* a las facultades ejecutivas, para que en la elección de las palabras y de las expresiones sean preservadas de errores o desviaciones que podrían comprometer la manifestación del pensamiento divino.

Nótese que la acción de Dios sobre la mente del hagiógrafo no es una revelación propiamente dicha, porque el hagiógrafo puede tener conocimiento propio del suceso que narra, derivado p. ej. de haber participado directamente en él o adquirido anteriormente por intervención divina. La Revelación es necesaria cuando el hombre ha de comunicar de parte de Dios verdades de orden sobrenatural cuyo conocimiento excede su humana posibilidad intelectual.

El influjo inspirador de Dios no es advertido necesariamente por el hombre, porque Dios obra en

las criaturas racionales sin violentar su naturaleza.

El magisterio solemne de la Iglesia en los Conc. Florentino, Tridentino y Vaticano definió que la inspiración de la Biblia es un dogma de fe.

BIBL. — Muy completo y fundamental el tratado de CH. PESCH, *De Inspiratione Scripturae,* Friburgi in B., 1906, con el *Supplementum* de 1926; DBVS, IV, 482-559; A. BEA *De Inspiratione S. Scr.,* Roma, 1935; H. LUSSEAU, *Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire,* París, 1930; G. PERRELLA, *Introd. gen. alla S. Bibbia,* Turín, 1952, nn. 14-100; E. FLORIT, *Ispirazione biblica,* Roma, 1951; *Instit. Biblicae,* I, Roma, 1951, nn. 1-111. * PRADO-SIMON, *Propaedeutica,* Madrid, 1943.

S. G.

**INTEGRIDAD** (don y estado): Es la propiedad de todo ser en cuanto tiene todo lo que exige su naturaleza específica. De esta integridad *natural* se distingue la integridad *preternatural,* que Dios agregó a la perfección natural de Adán. En este sentido la integridad es un don gratuito de Dios y establece al hombre en el *estado de integridad,* por el cual la naturaleza además de sus propiedades se ve enriquecida por privilegios que completan y elevan su perfección. Estos privilegios se reducen a tres: 1.°, inmunidad de la *concupiscencia* (v. esta pal.), o sea de las inclinaciones desordenadas del apetito sensitivo; 2.°, *inmortalidad* del cuerpo e inmunidad de la enfermedad y de otras miserias; 3.°, *ciencia infusa* proporcionada a la vida ordinaria del hombre.

El primer privilegio lo atestigua la Sda. Escritura cuando dice que nuestros primeros padres estaban desnudos y no se avergonzaban, y que, apenas pecaron, se dieron cuenta de que estaban desnudos y corrieron a esconderse y a cubrirse. Psicológicamente la vergüenza por la desnudez la provoca la insolencia de los sentidos, que el hombre nunca consigue controlar y dominar. El segundo privilegio está contenido implícitamente en la amenaza divina: «El día que comiereis de aquel fruto moriréis» (Gen. 2, 16-17). En realidad Adán no murió cuando pecó, por lo que el sentido de la palabra divina ha de ser: «Te harás mortal», como por otra parte declara S. Pablo: «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte» (Rom. 5, 12). La muerte es ley natural para todos los cuerpos, pero Dios había establecido que el cuerpo humano se viese exento de ella: con el pecado vuelve a ponerse en vigor la ley natural, pero con carácter penal. El tercer privilegio lo esboza la Sda. Escritura cuando presenta a Adán, apenas salido de las manos de Dios, imponiendo los nombres apropiados a todos los animales y determinando la naturaleza íntima del matrimonio (Gen. 2, 19). Ésta no podía ser ciencia adquirida; tuvo que ser, pues, ciencia infusa de Dios (cfr. Eccli. 17, 5).

El primero y segundo privilegio son doctrina de fe definida: Conc. Trid., DB, 792, 788.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.,* I, qq. 94, 95, 97; C. BOYER, *De Deo creante et elevante,* Roma, 1940, p. 275 ss.; P. PARENTE, *De Creatione universali*[3], Roma, 1949, p. 133 ss. * BERAZA, *De Deo creante,* Bilbao, 1921.

P. P.

**INTELECTUALISMO**: Según el sentido obvio del término significa un sistema en que predomina el entendimiento, como en

el *voluntarismo* (v.) se acentúa el valor y la función de la voluntad. Pero las vicisitudes históricas han dado un sentido equívoco a la palabra *intelectualismo.* Dejando aparte sutilezas que no son de este lugar podemos decir que hay un intelectualismo heterodoxo y un intelectualismo ortodoxo desde el punto de vista filosófico y teológico. En el terreno de la ortodoxia, intelectualismo es la filosofía aristotélico-tomista que afirma la primacía del entendimiento y, aunque subordinándola a la fe, defiende la capacidad de la razón humana lo mismo en el campo de la verdad natural que en la esfera sobrenatural en cuanto se refiere a la inteligibilidad e ilustración del dogma y, por tanto, al valor de las fórmulas dogmáticas con que se expresan las verdades reveladas. Toda la labor científica de la *teología* (v. esta pal.) acerca de la Revelación es la prueba que justifica el intelectualismo adoptado en el seno de la Iglesia. Pero hay un intelectualismo exagerado y tendencioso que lo subordina todo a la razón humana, proclamando su plena suficiencia y absoluto dominio aun frente al hecho y a la verdad sobrenatural. En este sentido, el intelectualismo coincide con el *racionalismo* (v. esta pal.), y la Iglesia lo condena justamente, señalando algunos límites a la capacidad de la razón, como cuando define (Conc. Vatic.) la necesidad moral de una Revelación divina para que el hombre llegue a conocer la suma de las verdades ético-religiosas (de orden natural) capaces de orientar decididamente la vida hacia su fin supremo. La Iglesia igualmente ha condenado (Encícl. «*Pascendi*», DB, 2071 ss.) a los *Modernistas* (v. esta pal.), que, siguiendo las corrientes antiintelectualistas y agnósticas, rebajan el valor de la razón y sus argumentaciones, para seguir los movimientos sentimentales de la experiencia religiosa subconsciente (v. *Experiencia religiosa).*

Entre estos dos extremos, racionalismo absoluto y agnosticismo, hay una gradación de sistemas que oscilan entre la primacía del entendimiento y la de la voluntad. La Iglesia deja esta zona media a la libre discusión (Tomismo-Escotismo), siempre que no se trate de excluir a una u otra facultad, sino solamente de dar más valor a la una o a la otra. No se puede negar sin embargo que el intelectualismo tomista es el que la Iglesia católica prefiere, como lo demuestran los documentos oficiales (cfr. León XIII, Encícl. «*Aeterni Patris*»; Pío X, Motu proprio «*Doctoris Angelici*»; CIC, c. 589, 1366; Pío XI, Encícl. «*Studiorum ducem*»; Pío XII, Encícl. «*Humani generis*», 1950, etc.).

BIBL. — GARRIGOU-L., *El Sentido común*, Buenos Aires, 1945; P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, París, 1908; Id., «*Intellectualisme*», en DA; E. GILSON, *Le Thomisme*[4], París, 1924. P. P.

**INTENCIÓN (del ministro de los Sacramentos):** La intención en general es un acto de la voluntad con el cual determina uno hacer alguna cosa; en el caso del ministro la voluntad de administrar el Sacramento.

El ministro, por ser hombre, es un *instrumento libre* y en esta su cualidad se encuentra la razón última que explica por qué mientras sus disposiciones morales (fe

y estado de gracia) no son necesarias para que el Sacramento produzca la gracia, es de necesidad absoluta la *intención,* al menos virtual, de obrar como representante de Cristo; en efecto, el constituirse en cada caso instrumento en las manos de Cristo depende de un acto libre de la voluntad del agente racional, cual es el hombre. Añádase que solamente la intención de obrar ministerialmente puede determinar «ad unum» el significado sacramental del rito externo, susceptible de suyo de múltiples significaciones.

El Conc. de Trento al definir contra Lutero y Calvino la necesidad de la intención (DB, 854) determinó también su objeto: «faciendi quod facit Ecclesia». En este inciso, que resume y sanciona una fórmula teológica multisecular, se indica la relación de *dependencia* del ministro de la Iglesia. La armonía del plan salvífico elegido por Cristo, la manifestación de lo espiritual en lo corporal «caro salutis cardo» (Tertuliano) exigía que la actividad del ministro se hallase en relación directa de dependencia de la sociedad visible, la Iglesia, manifestación perenne de Cristo. En efecto, sólo en la dependencia del poder ministerial de la Iglesia, indefectiblemente fiel al mandato de su fundador, encuentran los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares la garantía de la continuidad y de la unidad de los medios de salvación establecidos por el Redentor.

La Iglesia, además, es un cuerpo bien organizado, en que todo movimiento vital, ligado a un rito sensible, debe depender de alguna manera de su Cabeza visible. Es por lo tanto necesario que toda infusión de nuevas energías vitales provocadas por los Sacramentos *dependa de alguna manera* de la Cabeza visible de la Iglesia y de la Sagrada Jerarquía, que ayuda al Papa «a administrar la Sangre del Cordero por el cuerpo universal de la religión cristiana» (Sta. Catalina de Sena).

Se dice «de alguna manera» porque tal dependencia puede revestir diversas modalidades, desde el máximo hasta el mínimo necesario para salvar el vínculo. En efecto, puede ser *explícita,* como en el caso del sacerdote católico que absuelve al penitente, e *implícita,* como en el infiel, que ignorante de la Iglesia y de sus ritos, es inducido por una súplica a administrar el Bautismo «ad intentionem petentis»; puede además ser *directa,* como en todos los ministros en comunión con la Sede Apostólica, o *indirecta,* cual es la de los herejes y cismáticos, que, por el mismo hecho de que su respectiva secta o iglesia conserva o repite lo que hacía Roma cuando de ella se separaron, en todo Sacramento que administran se unen indirectamente con la Iglesia católica.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.,* III, q. 64, aa. 8-10; R. BILLUART, *De Sacramentis,* diss. 5, a. 7; J. B. FRANZELIN, *Tractatus de Sacramentis,* Roma, 1911, pp. 200-259; G. VAN NOORT, *De Sacramentis,* Hilversum, 1927, I, n. 110-112; L. BILLOT, *De Sacramentis,* Roma, 1932, I, p. 187 ss.; G. RAMBALDI, *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi del sec. XVI e XVII,* Roma, 1944; G. RAMBALDI, *«Intenzione del Ministro,* en EC.; * S. *Th.* S., t. IV, 1951; J. BELLACASA, Barcelona, 1948.

A. P.

**INTERCESIÓN (de los Santos):** Es uso antiquísimo de la

Iglesia católica invocar a los Santos y encomendarse a su intercesión ante Dios. Los Cátaros, Valdenses, Wicleff, Lutero y recientemente los modernistas, han impugnado la legitimidad de tal uso, acusándolo de idolatría, derogación del culto de Cristo, único mediador entre Dios y los hombres, como dice S. Pablo, de poca estima de la misericordia de Dios, etcétera.

El *Conc. de Trento* (Ses. 25, DB, 984), resumiendo las razones de la antigua costumbre, reivindica su legitimidad y utilidad y reprueba como impía toda doctrina contraria: «El Santo Sínodo ordena a todos los Obispos y a los demás que tienen el oficio y cura de enseñar, que según el uso de la Iglesia Católica y Apostólica, ya en vigor en los primeros tiempos de la religión cristiana, y según el común sentir de los Santos Padres y los decretos de los Concilios, instruyan cuidadosamente a los fieles sobre todo acerca de la intercesión e invocación de los Santos... enseñándoles que los Santos, que reinan con Cristo, ofrecen sus oraciones por los hombres a Dios, y que es cosa buena y útil invocarlos con humildes súplicas y recurrir a sus oraciones y a su poderosa ayuda para obtener beneficios de Dios por medio de Jesucristo su Hijo Nuestro Señor, que es nuestro único Redentor y Salvador. Así, pues, los que no admiten que los Santos en el cielo deben ser invocados, o dicen que los Santos no ruegan por los hombres, o que... su invocación es idolatría, o que... es contraria a la dignidad del único Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, o que es vano suplicar con la voz o con el pensamiento a los que reinan en el cielo; todos éstos piensan impíamente». En este decreto tridentino se encuentra la solución a todos los aspectos de la cuestión.

1.° Los Santos pueden interceder por nosotros, imitando a Jesucristo, que (en cuanto Hombre) vive siempre para interpelar por nosotros ante el Padre (Hebr. 7, 25).

2.° La oración que dirigimos a Dios es un acto de *culto latréutico* (v. esta pal.), porque creemos que Dios omnipotente puede realizar todos nuestros deseos; en cambio, la oración que hacemos a los Santos es un acto de *culto de simple dulía,* porque no esperamos de su poder el cumplimiento de nuestros deseos, sino de su intercesión ante Dios, el cual nos puede conceder directamente una gracia en vista de su oración y de sus méritos, o puede incluso obrar un milagro por medio de ellos.

3.° Los Santos ven nuestras condiciones y súplicas en Dios.

4.° La intercesión de los Santos se dirige a Cristo Mediador, por el cual desciende sobre nosotros todo favor celestial.

5.° Dios ve nuestras necesidades y, por consiguiente, podría proveer directamente a ellas, pero la divina sabiduría se complace en comunicar sus dones a través de los intermediarios. Después de Jesús, Mediador entre Dios y los hombres, por encima de los Ángeles y los Santos, está María, Mediadora de todas las gracias, a la cual dirige la Iglesia sus súplicas de una manera especial.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 4; S. ALFONSO, *Del gran medio de la oración;* MONSABRÉ, *La*

*prière, philosophie et Théologie de la prière,* 1906; «Prière», en DA y DTC. * A. Rodríguez, *Ejercicio de perfección,* t. I, Madrid, 1940.

P. P.

**INVESTIDURA:** Ceremonia con efecto jurídico. En la colación de un beneficio eclesiástico se distinguen tres elementos: 1) la *designación* de la persona que da derecho a la cosa («ius ad rem»): este acto puede ser realizado por los parroquianos o el patrono respecto del párroco, por el cabildo catedral respecto del Obispo; 2) la *institución canónica* hecha por el superior legítimo, que confiere el derecho en la cosa («ius in re») o sea el derecho real sobre el beneficio y la verdadera jurisdicción espiritual; 3) la *investidura,* o sea la instalación, por la cual el beneficiado toma posesión actual del beneficio personalmente o por procurador.

A estas claras y esquemáticas ideas añadiremos dos palabras acerca de la *lucha* llamada precisamente de las *investiduras*. En el s. XI el Emperador, por un conjunto de circunstancias históricas, no sólo se arrogaba el derecho de presentar la persona del Obispo o del Abad, sino que pretendía el de conferirle en el momento en que le daba posesión de los feudos anejos al obispado o monasterio, el poder espiritual con el acto de la entrega del anillo y del báculo pastoral. Por esta razón el soberano buscaba en sus candidatos más que la cualidad de sacerdote la conducta del súbdito y vasallo. De esta manera la Iglesia amenazaba venir a ser un inmenso feudo del Emperador. De aquí la firme oposición de los Papas, especialmente de S. Gregorio VII. Esta larga disputa se arregló, después de muchas vicisitudes, con el *Concordato de Worms,* de 1122, en que se hizo una distinción clara entre el poder temporal y el poder espiritual, entre la designación de la persona y la colación consiguiente de la autoridad.

Si se tienen en cuenta las tremendas dificultades creadas por los intereses materiales puestos en juego se verá que la victoria de la Iglesia agrietando la capa de plomo que la envolvía, es una de las pruebas de su indefectibilidad.

BIBL. — P. Paschini, *Lezioni di Storia Ecclesiastica,* Turín, 1931, II, p. 283-325; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici,* Roma, 1941, I, p. 225-234. *Llorca, *Manual de historia eclesiástica*[2], Barcelona, 1951.

A. P.

**IRENEO (San):** Insigne Padre de la Iglesia, n. en Asia Menor en la primera mitad del s. II; m. en Lyon ca. 202-203. Discípulo de S. Policarpo († 155), se formó una amplia cultura eclesiástica en contacto con Papías, Melitón de Sardes, Rodón, Milcíades, Abercio. Habiendo pasado con otros coterráneos suyos a Occidente, fué presbítero de la Iglesia de Lyon, y a la muerte de Potino, Obispo de la misma ciudad.

De sus obras ha quedado el *Adversus haereses,* en cinco libros (PG, 7), amplia refutación del gnosticismo, con importantes referencias a los artículos de la fe católica; D'Ales comparó esta gran obra, que cierra el período más antiguo y venerable de la patrología, a una selva virgen rica en preciosos materiales. Es célebre el pasaje (l. 3, c. 3, n. 1-2) en que S. Ireneo exalta el primado de la

Iglesia romana (*«propter potentiorem principalitatem»*). Claro en su dicción y preciso en las fórmulas teológicas es el opúsculo hallado hace pocos años (1907): *Demonstratio apostolicae praedicationis.*

BIBL. — E. FREPPEL, S. *Irenée*, París, 1886; F. VERNET, *«Saint Irenée»*, en DTC, VII, cols. 2394-2533; R. FORNI, *Problemi della Tradizione: Ireneo di Lione*, Milán, 1939; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, I, Roma, 1940, pp. 99-112 (con bibl.); D. VAN DEN EYNDE, *«Ireneo, Santo»*, en EC.

A. P.

# J

**JANSENISMO**: Es la herejía de Jansenio (Janssens, † 1638), holandés que vivió mucho tiempo en Lovaina, donde permanecía vivo el recuerdo y la doctrina de Bayo. El Jansenismo es un desarrollo del *Bayanismo* (v. esta pal.): se afirmó y extendió a favor de intrigas y manejos político-religiosos, en que tuvieron gran parte principalmente Duvergier, Abad de Saint-Cyran, y más tarde el turbulento Arnauld. Siguióles a éstos Quesnel. La herejía tomó desde el principio un tono polémico, no siempre elevado, contra los Jesuítas, que, afirmando su *Molinismo* (v. esta pal.) en Lovaina, habían combatido a Bayo, y encubiertamente también contra la Curia romana y la Santa Sede, a la que se quería discutir el derecho a intervenir en las discusiones teológicas.

Desde el punto de vista doctrinal, que es el único que aquí nos interesa, se puede reducir el Jansenismo a los siguientes puntos:

a) Permanecen firmes los principios fundamentales del Bayanismo sobre la justicia original, el pecado de Adán y la consiguiente corrupción intrínseca de la naturaleza humana, etc.; b) en particular, Jansenio, según dice él mismo, sigue las huellas de S. Agustín en la explicación de las relaciones de la gracia y de la libertad: Adán era libre antes del pecado, y pudo pecar porque tenía solamente la gracia suficiente que llamaba San Agustín «auxilium sine quo non»; después del pecado, perdida la libertad, el hombre tiene necesidad para todo acto bueno de la gracia eficaz («auxilium quo»), que determina infaliblemente la voluntad. Esta determinación intrínseca no se opone a la libertad; c) el doble amor de Bayo lo reduce Jansenio a la doble complacencia vencedora, una terrena que determina al pecado, la otra celestial (gracia eficaz) que determina al bien y, por lo tanto, a la vida eterna: el hombre es esclavo de la una o de la otra; d) en el estado actual no se da ya la gracia suficiente, sino sólo la eficaz, a la cual no puede resistir el hombre; e) Dios predestina al infierno o al cielo antecedentemente a toda consideración de los méritos; Cristo murió solamente por los predestinados, a quienes alcanza solamente la gracia eficaz (cfr. *Calvinismo).*

Conclusión: un tétrico pesimismo que se quiere mitigar con la resignación, aunque ésta no consigue vencer el terror y la desesperación. El Jansenismo influyó mucho en el pensamiento, el arte y la vida cristiana. Es mérito de la Compañía de Jesús haberlo combatido con el *Molinismo* en Teología dogmática, y con el *Probabilismo* en moral.

La obra principal de Jansenio fué el *Augustinus,* cuya doctrina fué condenada después de la muerte de su autor, que había llegado a ser Obispo. Véanse sus *Proposiciones,* condenadas por *Inocencio X:* DB, 1092 ss.

BIBL. — Es inmensa, basta consultar los dos artículos «*Jansenisme*», en DTC y en DA; B. MATTEUCCI, *Scipione de Ricci. Saggio storico-teologico sul Giansenismo italiano,* Brescia, 1941; P. BONDIOLI, *Manzoni e gli «Amici della verità,* Milán, 1936.

P. P.

**JERARQUÍA** (gr. ἱερά ἀρχη = principado sagrado): Es el conjunto de las personas que participan de la potestad eclesiástica.

La potestad eclesiástica se divide en potestad de orden y en potestad de jurisdicción. La de *orden* se dirige inmediatamente a santificar las almas con la oblación del sacrificio de la Misa y la administración de los Sacramentos.

En cambio, la potestad de *jurisdicción* se dirige inmediatamente a regir a los fieles en orden a la consecución de la vida eterna. Ésta se ejercita con la enseñanza autorizada de las verdades reveladas *(sagrado magisterio),* con la promulgación de leyes *(potestad legislativa),* con la decisión auténtica de las causas entre los súbditos *(potestad judicial),* con la aplicación de sanciones penales contra los transgresores de la ley *(potestad coactiva).* Estas tres últimas son funciones del mismo sagrado imperio jurisdiccional de que está dotada la Iglesia como sociedad perfecta.

La potestad de jurisdicción se subdivide: en potestad de *fuero externo,* cuando se dirige principalmente al bien común, en cuanto regula las relaciones sociales de los miembros y produce efectos jurídicos públicos; y del *fuero interno,* cuando se dirige principalmente al bien particular, en cuanto regula las relaciones de las conciencias con Dios y se ejerce de suyo en secreto y con efectos preferentemente morales; en potestad *ordinaria,* cuando «ipso iure» se encuentra ligada a un oficio, y *delegada,* cuando se concede en comisión a una persona; la potestad ordinaria vuelve a subdividirse en *propia,* si está unida a un oficio y se ejerce en nombre propio, y *vicaria,* si está unida a un oficio, pero se ejerce en nombre de otros.

Siendo doble la sagrada potestad es también doble la jerarquía, por lo que en la Iglesia tenemos la jerarquía de *Orden,* constituída por aquel conjunto de personas a quienes se ha conferido el poder del orden en sus diversos grados (v. *Orden*), y la jerarquía de *jurisdicción,* formada por aquel conjunto de personas que tienen el poder de enseñar y gobernar.

En ambas jerarquías hay grados diversos y fundamentales, que traen su origen del derecho divino (episcopado, presbiterado, diaconado, en la jerarquía de orden; papado y episcopado, en la jerarquía de jurisdicción), y grados secundarios instituídos por la Iglesia.

Las dos jerarquías son realmente distintas, aunque están íntimamente relacionadas. Se distinguen por su *origen:* en efecto, el orden se confiere por medio del Sacramento, mientras que la jurisdicción lo es por misión canónica; y por sus *propiedades,* porque el uso válido del orden en la mayoría de los casos no puede ser su-

primido, mientras que la jurisdicción puede ser revocada. Sin embargo, se hallan en mutua relación, porque la jurisdicción supone el orden y, por el contrario, el ejercicio del orden se halla dirigido por la jurisdicción; además, porque ambas descienden de Dios y conducen directa o indirectamente a Dios.

Los miembros de la Iglesia que entran a formar parte de la doble jerarquía se llaman *clérigos* (del gr. κλῆρος = suerte, esto es «in sortem Domini vocati»); en cambio, los demás se llaman *legos* o *laicos* (del gr. λαός = pueblo). La Iglesia, formada por miembros que por derecho divino son realmente distintos, superiores y súbditos, es una sociedad desigual, es decir, en la que los miembros no tienen los mismos derechos y deberes.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 39, a. 3; E. RUFFINI, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921; CARD. BILLOT, *De Ecclesia*, Roma, 1927, I, th. 15-24; A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Roma, 1936, v. I; M. RAMPOLLA DEL TINDARO, *La città sul monte*, Roma, 1938; A. VELLICO, *De Ecclesia*, Roma, 1940, pp. 549-603; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Roma, 1941, v. 1, n. 312 ss. * F.-REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, 2 vols., Santander, 1949; SOTILLO, *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*, Santander, 1943.

A. P.

**JERÓNIMO (San)**: Doctor de la Iglesia, n. en Estridón ca. 340, m. el 30 septiembre 420 en Belén. Asistió en Roma a la escuela de Donato, y recibió el Bautismo de manos de S. Liberio (ca. 365). Conoció en Tréveris las obras de S. Hilario y decidió abrazar la vida monástica. En 373 se dirigió a Oriente y se dedicó al estudio de la Sda. Escritura y de los Padres griegos en contacto con varios maestros de la escuela de Antioquía. Ordenado sacerdote por Paulino, Obispo de Antioquía, se dirigió en 379 a Constantinopla a conocer a S. Gregorio Nacianceno, por el cual se aficionó a Orígenes. Fué en Roma secretario del Papa Dámaso (382-384), pero en 386 se estableció definitivamente en Belén en uno de los Monasterios fundados por Sta. Paula Romana.

Calificado por la Iglesia como «Doctor maximus in exponendis Sacris Scripturis» por sus innumerables trabajos bíblicos, S. Jerónimo ocupa también un puesto importante en la historia de la teología por sus preciosas monografías sobre algunos puntos del dogma, en las que resplandece la viveza de su inteligencia y el calor de su alma (defensa de la virginidad, de la vida monástica, de la doctrina de la gracia contra los Pelagianos). Su rico epistolario nos da a conocer a fondo la vida interior del gran solitario de Belén que ha ejercido un gran influjo en la espiritualidad cristiana de todos los tiempos. S. Jerónimo es después de S. Agustín el escritor más fecundo de Occidente. (PL. 22-30).

BIBL. — A. BACCARI, *S. Girolamo, Studi e schizzi*, Roma, 1921; F. CAVALLERA, *St. Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Lovaina, 1922; A. FICARRA, *La posizione di S. Girolamo nella storia della cultura*, 2 vols., Agrigento, 1922-30; A. CASAMASSA, *I due soggiorni di S. Girolamo a Roma*, Roma, 1926; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*[6], II, Roma, 1942, pp. 252-68 (con bibl.); A. PENNA, «*S. Girolamo*», en EC.

A. P.

**JESUCRISTO** (*Jesús,* del hebr. Jeshua = Salvador; *Cristo,* del gr. χριστός = ungido, es decir, Mesías): Es el Hijo de Dios hecho Hombre.

Los Evangelios nos permiten reconstruir el cuadro de la vida de Cristo y comprender sus enseñanzas en perfecta armonía con la realidad histórica, que precedió y acompañó su paso por la tierra. El período de la infancia de Jesús constituye un ciclo completo y definido. Polarizados alrededor de dos insignificantes aldehuelas (Belén en Judea y Nazaret en Galilea) los sucesos de aquellos primeros años tienen muy pocos espectadores. Un silencio de treinta años sigue al esplendor del nacimiento de Cristo y a los episodios de su reconocimiento en el Templo de Jerusalén por parte de Simeón y de Ana, pero quien medita atentamente sobre aquellos hechos se da cuenta de que en ellos se encierran todas las premisas y presagios de la futura manifestación pública de su naturaleza y poderes divinos y de la misión redentora de Cristo. Hacia los treinta años Jesús aparece de improviso en las riberas del Jordán. Algunos meses antes Juan Bautista, salido del desierto, invitaba a las muchedumbres de Judea a una renovación moral en espera de la inminente aparición del Mesías, de quien se declara Precursor. Jesús quiso recibir también el Bautismo de penitencia y una voz del cielo reconoció en el «Hijo del Carpintero» al Hijo único de Dios. Después de cuarenta días de retiro en el desierto, Jesús inicia definitivamente su ministerio público y Juan se retira humildemente a la sombra, encaminando hacia Él a la turba y a seis de sus mejores discípulos. Durante su vida Cristo limitó sus enseñanzas y sus obras a los hijos de Israel, a aquel pueblo que esperaba el cumplimiento de las promesas mesiánicas hechas por Dios a sus Padres; después de su muerte, una vez que Israel hubo demostrado no darse cuenta de que aquélla era su hora, vendrá la hora de todos los pueblos.

Después de una breve estancia en Galilea, Jesús se dirige — *a principios del año 28* — a Jerusalén, corazón de la nación judía. En el Templo un acto de autoridad — la expulsión de los mercaderes que lo profanaban — lo impone a la atención de los jefes y de la turba. Los jefes se muestran inmediatamente hostiles frente a aquél, que se presenta como Maestro y se atribuye una autoridad, que le pone por encima de toda medida humana y en contra de toda la tradición de pensamiento y de piedad celosamente custodiada por los Doctores de Jerusalén y por los miembros del Sanedrín, tribunal supremo de la nación.

La turba se entusiasma con las palabras de Jesús y con los milagros que las acompañan, pero es inconstante y no llega a formarse una sólida convicción. Jesús hace algunas conquistas aisladas incluso entre las personalidades del Sanedrín. Vuelto a Galilea, la Samaria le reconoce como Mesías y Salvador del mundo, pero es éste un episodio que, por la limitación del ambiente, no llega a tener la resonancia debida. Durante el primer año de su ministerio Jesús recorre la Galilea, tomando por centro de sus operaciones a Cafarnaum; llama defini-

tivamente a los doce Discípulos, once de los cuales son galileos, e inicia sus enseñanzas trazando las líneas generales de la nueva ley moral. La turba se asombra y los fariseos se escandalizan al ver cómo Jesús se arroga la autoridad de perfeccionar e interpretar definitivamente la Ley de Dios. Numerosos milagros confirman sus palabras y provocan un amplio movimiento popular en toda la región. A fines de este año Jesús comienza a hablar del «*Reino de Dios*» (v. esta pal.), velando su enseñanza con las parábolas, para evitar que su doctrina de un reino espiritual pueda ser comprometida por la intemperancia de una muchedumbre, que soñaba con restaurar un reino terreno en Israel. El primer año concluye con una breve excursión por los territorios Orientales del lago de Tiberíades, donde predominaba la población pagana. Los fariseos de Jerusalén siguen a Jesús a Galilea y tratan repetidas veces de entablar polémicas con Él con la secreta esperanza de ponerle fuera de la ley.

El *segundo año de ministerio — año 29* — se abre con el envío de los discípulos en una breve misión, que les sirve para hacer sus primeras experiencias en el apostolado. La turba llega a intentar una revuelta en favor de la proclamación de Jesús como Rey de Israel. El Maestro insiste para que la atención y los esfuerzos de todos se dirijan al reino de Dios y se ve obligado a sustraerse a las turbas, refugiándose en los vecinos territorios paganos. Dedica especial interés a la formación de sus discípulos, y cuando en Cesarea de Filipo declara Pedro la fe del colegio apostólico en su dignidad mesiánica y en su divinidad, Él revela su propósito de fundar sobre el Apóstol su Iglesia. A partir de este momento se hace más evidente la separación de la Sinagoga. El viejo edificio religioso se derrumba y de sus ruinas nace la nueva casa de Dios, abierta a todas las gentes. Jesús comienza a hablar de su Pasión y se dedica a una cuidadosa formación de sus discípulos, para prepararlos a la hora de las tinieblas. La Transfiguración prepara la Cruz, en cuanto que ésta no significará la derrota de Cristo en manos de sus enemigos, sino la aceptación espontánea de un designio meditado y definido.

Jesús vuelve de nuevo a Jerusalén; durante las fiestas de los Tabernáculos (septiembre - octubre) y de la Dedicación (noviembre - diciembre) del año 29 se encuentra en la capital, en el Templo, dominando a amigos y enemigos con el prestigio de su palabra y de sus milagros. El Maestro habla más claramente de su divinidad, combate en su terreno a fariseos y saduceos y desenmascara su voluntaria ceguera y su hipocresía, causa de la ruina moral de todo el pueblo. El Sanedrín no perdona a Jesús y se convence de la necesidad de suprimirle, pero tiene miedo a la turba.

Al principio *del tercer año de su ministerio — año 30* — se encuentra Jesús en Transjordania y después en Galilea. Hacia febrero del mismo año Jesús va por última vez a Jerusalén, sabiendo que va al encuentro de su fin violento.

El milagro de la resurrección de Lázaro, en las inmediaciones de

la capital, precipita los acontecimientos. El Sanedrín espera la ocasión propicia para condenarlo a muerte. Por tercera vez Jesús habla con precisión de los detalles de su Pasión. El domingo anterior a la última Pascua (marzo-abril) no impide, como hizo en otras ocasiones, que la muchedumbre lo aclame como Mesías y lo acompañe hasta el templo, llenándolo con sus clamores entusiastas. El martes lo llenan las polémicas y amenazas a los fariseos, traidores a Dios, y el gran discurso, en que Jesús anuncia el fin de la ciudad, en que se llevará a cabo el deicidio y habla del fin del mundo, en que vendrá como Juez justiciero y dominador victorioso. El miércoles Judas trata del precio de su traición. En la tarde del jueves, durante el tradicional banquete pascual, Jesús instituye la Eucaristía y se abandona a confidencias íntimas. Ya entrada la noche es apresado en Getsemaní, después de que su naturaleza humana, en una dolorosa agonía, ha sentido el peso inmenso de una redención que exigía la inmolación cruenta. Aquella misma noche y al amanecer, el Sanedrín condena a Cristo como blasfemo, por haberse titulado Hijo de Dios. Para conseguir que el Procurador romano, a quien estaba reservado el derecho de vida y muerte, consienta en la condenación capital de Jesús, se intenta llevar el proceso al terreno político, pero frente a la resistencia de Pilato, convencido de la inocencia de Jesús, el Sanedrín se ve obligado a revelar la verdadera acusación: la filiación divina, acusación que Pilato era incompetente para juzgar. Concédese la condena, y la pena es la que se da a los miserables y a los sediciosos: la cruz.

A las tres de la tarde del viernes el delito queda consumado, pero la muerte de Jesús va acompañada de prodigios que remueven la conciencia de muchos. Al amanecer del domingo se encuentra vacío el sepulcro de José de Arimatea, en el cual había sido depositado el cuerpo de Jesús, y el Crucificado se presenta vivo entre los suyos aquel mismo día, ofreciéndoles muchas pruebas de la realidad de su Resurrección. Durante cuarenta días completa la obra de instruir y formar a sus Discípulos, al término de los cuales se sustrae a su vista ascendiendo al cielo, después de haberles dado la orden de esparcirse por el mundo predicando a todas las gentes y comunicando a todos los beneficios de la Redención, después de haber recibido en Jerusalén el Espíritu Santo.

*La doctrina de Jesús* es antigua y nueva: para conocerla perfectamente es preciso conocer las premisas históricas e ideales que son su base. La antigua Revelación divina había sido hecha y confiada al pueblo de Israel, que en la perfección de los tiempos había de transmitirla al mundo entero. Cristo vino a dar razón de la Revelación del A. T. y a completarla definitivamente. Por esta causa, aunque hablaba y había de morir por todos los hombres, no traspasa en su vida terrena los confines de Israel. Jesús ha revelado los misterios de la naturaleza y de la vida íntima de Dios. Aquel Dios que se había revelado a los Patriarcas como el Único por esencia es Trino en Personas. Tiene un *Hijo* Único

que se ha encarnado para cumplir la voluntad del *Padre,* que quería reconciliarse para siempre con el hombre en la sangre de su Hijo, que cancelaría eficazmente la ofensa de Adán. La tercera Persona es el *Espíritu Santo,* que el Padre y el Hijo enviarían después de la muerte del Redentor para completar su obra con la concesión de sus dones sobrenaturales.

Jesús demostró que en Él se realizaban las antiguas profecías, afirmando ser el Mesías e Hijo de Dios; heredero del trono «eterno» de David por la fundación de un reino que no era de este mundo, en el cual todos los hombres serían admitidos con iguales derechos. El reino es la Iglesia, y su gloria es la riqueza sobrenatural de que la ha dotado Cristo. Los Sacramentos son los canales de la gracia, que redimen y renuevan al hombre, confiriéndole una participación de la naturaleza divina, que le hace hijo de Dios, unido íntimamente a Él. Un vínculo misterioso une a todos los creyentes entre sí y con Cristo, el cual es *una sola cosa* con sus fieles en la unidad de un organismo vital: el Cuerpo Místico. La Eucaristía es el don supremo que perpetúa para todos y para cada uno la oblación que Cristo hizo de sí mismo. Porque las maravillas de la Redención son fruto de su inmolación cruenta. La ley del reino se resume en el *precepto del amor,* y la verdadera religión consiste en realizar la verdad en el amor; la religión no estriba en la observancia exterior de los preceptos, sino en una vida de amor y, por tanto, de sacrificio, de oblación; es una imitación del Hijo, un *identificarse* con Él.

El enemigo del reino es el enemigo mismo de Dios: Satanás, a quien Jesús derrotó definitivamente libertando a los hombres de la esclavitud del mal.

La divinidad del Mesías, su dolorosa Pasión, el carácter supraterreno de su reino, la unión de todos los hombres sin distinción en un nuevo organismo por el que circula la linfa vital de la gracia, una religión de libertad y de espíritu, es decir, de amor, fueron los escollos principales en que se estrelló Israel. Extraviado por sus jefes y por las sectas religiosas, incapaces de superar los ficticios esquemas de pensamiento y de acción creados por una incomprensión sustancial de la auténtica Revelación divina; incapaces de apartarse de la concepción de un reino mesiánico limitado a los confines de una sola nación y a los términos de una prosperidad material, obsesionados por una práctica religiosa exterior agravada y viciada por una proliferación cancerosa de preceptos humanos, el pueblo de Israel se mostró inhábil para su misión, y como pueblo no pudo alcanzar la meta que Dios le había señalado. Sin embargo, el milenario plan divino se había de realizar y no se habían de frustrar las promesas antiguas. Los Apóstoles son el auténtico Israel por medio del cual se dió al mundo el anuncio y los dones de la Redención.

La historia de la Revelación divina y de la redención humana, pacientemente preparada por Dios durante los milenios de la espera, culmina en la enseñanza y en la obra del Cristo de todos los tiempos. El nuevo Adán repara la caída del primer Adán y vuelve a

unir con Dios a toda la humanidad. Así se torna a la unidad y a la felicidad primitiva; en la miseria del tiempo es posible acumular una riqueza eterna, y en el dolor y amargura del mundo preparar la felicidad de la posesión eterna de Dios.

BIBL. — Damos una selección de las publicaciones más recientes y más sólidas sobre este tema inagotable: «*Jésus-Christ*», en DTC, VIII, 1, 1110-1240; EC, IV, 223-286; M. J. LAGRANGE, *Evangelio de N. S. Jesucristo*, Barcelona, ELE, 1942; L. DE GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona, ELE, 1941; M. LEPIN, *Le Christ Jésus*, París, 1929; F. M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus*, Bruselas-París, 1932; F. PRAT, *Jesucristo*, 2 vols., Méjico, 1942; G. LEBRETÓN, *La vida y doctrina de Jesucristo N. S.*, Madrid, 1942; I. FELDER, *Gesù di Nazareth*, Turín, 1938; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Confer. de N. Sra. de París sobre J. C.*, de 1929 a 1937, Madrid; G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*, Madrid, 1951; R. THIBAUT, *Le sens de l'Homme-Dieu*, París, 1942; L. TONDELLI, *La Psicologia di Cristo*, Asís, 1944; DANIEL-ROPS, *Jésus en son temps*, París, 1945; L. TONDELLI, *G. C. nei primi vangeli*, Turín, 1947; *Gesù sec. S. Giovanni*, ibíd., 1944; J. BONSIRVEN, *Les enseignements de J.-Ch.*, París, 1946; F. M. BRAUN, *Gesù: Storia e critica*, Florencia, 1950; R. GUARDINI, *La figura di Gesù nell N. T.*, Brescia, 1950. • M. TRULLAS, *La figura de Jesucristo en la Historia, en la Apologética, en el Dogma*, Barcelona, 1947; FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de N. S. Jesucristo*, Madrid, 1948; MÚNERA, *Jesucristo*, Bilbao, 1945; LEAL MORALES, *Jesucristo Dios-Hombre*, 2 vols., Granada, 1942; CARD. GOMÁ, *Jesucristo Redentor*, Barcelona, 1944.

S. G.

**JUAN DAMASCENO (San):** Doctor de la Iglesia, n. en Damasco en la segunda mitad del s. VII; m. en San Sabas, junto a Jerusalén, el 749. Descendiente de la noble y rica familia Mansur, desempeñó cargos honoríficos al comienzo de la dominación islámica. Habiéndose retirado a la vida monástica en la laura de San Sabas, gozó del favor de Juan, Patriarca de Jerusalén († 735), y de gran estima por sus escritos, su elocuencia y sus virtudes.

Más que por sus numerosas obras polémicas (contra los Nestorianos, los Monofisitas, los Monotelitas y los Paulicianos), S. Juan Damasceno es célebre por su *De fide orthodoxa* (PL. 94), síntesis de la teología dogmática; su *De oratione de sanctis imaginibus*, y sus tres *Homiliae in Dormitionem B. M. V.* (pronunciadas en la Basílica del sepulcro de la Virgen hacia el año 740).

Defensor intrépido del culto de las sagradas imágenes con argumentos que se han hecho tradicionales, paladín entusiasta del dogma de la Asunción corporal de la Sma. Virgen al cielo, que demostró con las razones más profundas recogidas por la Liturgia, el Damasceno, insigne expositor de todos los artículos de la fe, sobresale principalmente en la exposición de los tres grandes misterios de la Trinidad, la Encarnación y la Eucaristía.

El *De fide orthodoxa*, traducido al latín por Burgundión de Pisa por orden de Eugenio III, fué conocido por Pedro Lombardo hacia 1151: a partir de este momento entró en la teología occidental y fué muy apreciado por los grandes doctores escolásticos (sobre todo Sto. Tomás) por su doctrina cristológica.

El Damasceno, si no por su originalidad, fué por la claridad de su doctrina y por la fidelidad a la rica tradición de los Padres griegos el anillo de unión de la teología Oriental con la Occidental.

BIBL. — V. ERMONI, *Saint Jean Damascène*, Paris, 190 ss.; M. JUGIE, *Jean Damascène (Saint)*, en DTC; C. CHEVALIER, *La mariologie de Saint Jean Damascène*, Roma, 1936; M. GORDILLO, «*Giovanni Damasceno, Santo*», en EC.

A. P.

**JUAN DE SANTO TOMÁS:** Teólogo dominico n. en Lisboa el 9 de julio de 1589; m. en Fraga (Huesca) el 15 de junio de 1644. Alumno de las Universidades de Coimbra y de Lovaina, fué, después, muchos años profesor en Madrid, Plasencia, Alcalá. Escribió dos extensos *Cursus thomistici: philosophicus* (9 vols., Roma, 1637-38) y *theologicus* (8 vols., Lyon, 1663; París, 1667). Aparte de la extensión de sus tratados, Juan de Sto. Tomás se revela como un profundo intérprete del Aquinate, rico en intuiciones y cuidadoso de no deshacer en puros verbalismos las riquezas sobrenaturales de la Revelación; se le considera, con justa razón, autor clásico, por su amplio y conceptuoso tratado *De donis Spiritus Sancti*, en que se encuentran las mejores cualidades de la escuela tomista.

BIBL. — T. TRAPIELLO, *Juan de Sto. Tomás y sus obras*, Oviedo, 1889; I. M. RAMÍREZ, *Jean de S. Thomas*, en DTC; A. D'AMATO, «*Giovanni di S. Tommaso*», en EC. ° *Los dones del Espíritu Santo*, por J. DE STO. TOMÁS, Introd., trad. y notas de I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, Madrid, 1948.

A. P.

**JUICIO:** Es la rendición de cuentas que todo hombre debe dar de su propia vida después de la muerte a Dios, Señor y Juez supremo, para recibir, según sus méritos, el premio o el castigo.

Hay un doble juicio:

1) ***Particular***, que tendrá lugar inmediatamente después de la muerte, como se prueba: a) Por la *Sda. Escritura:* parábola del rico epuión y de Lázaro, de los cuales el primero muere y va al infierno y el segundo al seno de Abraham (Paraíso), dos lugares separados eternamente por un abismo infranqueable; S. Pablo, cercano ya a la muerte, suspira por la «corona de justicia», que Cristo, justo Juez, le dará a él y a quien haya vivido como él (2 Tim. 4, 6); en otra parte dice, explícitamente: «Está determinado que los hombres mueran, después de lo cual vendrá el juicio» (Hebr. 9, 27). b) La *Tradición*, después de un período de alguna incertidumbre en los detalles, se afirma clara y explícitamente a partir del s. IV: S. Hilario: «El día del juicio será la retribución eterna de la felicidad o de la pena». S. Agustín distingue el juicio, que sigue inmediatamente a la muerte, cuando las almas «de corporibus exierint», y el juicio universal, que tendrá lugar después de la resurrección de los cuerpos. c) El *Magisterio eclesiástico* confirma esta verdad especialmente en el II Conc. de Lyon (1274), en una Bula de Benedicto XII (1336) y en el Conc. Florentino (DB, 464, 530 y 693). d) La *razón* ve la necesidad de una sanción divina y por lo tanto de un juicio divino sobre el uso del don de la vida y de sus energías (cfr. la historia de todas las religiones).

La discusión y la proclamación de la sentencia tienen lugar en este juicio por una *interna iluminación mental.*

2) *Juicio universal:* Es una verdad de fe (cfr. el Credo «Cristo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos»). En el cap. 25 del

Evangelio de S. Mateo se da una viva descripción del juicio universal. S. Pablo se refiere a él muchas veces: II Cor. 10; Rom. 14, 10; II Tesal. cc. 1-2, etc. S. Agustín expone sistemáticamente la doctrina tradicional *(De civit. Dei,* XX, 30). El Juez será el Hombre Dios, que aparecerá sobre las nubes del cielo acompañado de los Ángeles y manifestará, confirmándolas, las sentencias del juicio particular, probablemente también por vía de interna iluminación.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol., Suppl.,* q. 88; *Summa contra Gentes,* IV, c. 91; J. RIVIÈRE, *«Jugement»,* en DTC; V. *Escatología;* A. PIOLANTI, *De novissimis*[3], Roma, 1950, íd., *«Giudizio divino»,* en EC, vol. VI, col. 727 ss. * BERAZA, *De Deo elevante... et de novissimis,* Bilbao, 1924.

P. P.

**JURISDICCIÓN**: v. *Jerarquía.*

**JUSTICIA** (lat. «iustitia», de «ius» = derecho): Incluye especialmente el concepto de *derecho,* el cual *subjetivamente* es la inviolable facultad moral de tener o hacer alguna cosa en utilidad propia, *objetivamente* es lo que se debe a otro. Es evidente que el derecho implica una relación entre dos sujetos (racionales), una relación de *alteridad,* por la cual al derecho de uno corresponde el deber de otro. La justicia como *acto* consiste en dar a cada uno lo suyo, es decir lo que le es debido; como *hábito* virtuoso se define: la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, es decir, lo que en derecho le corresponde. Aplicando este concepto a las relaciones del hombre no sólo para sus semejantes, sino también para con Dios, tendremos la justicia en sentido lato, que equivale a la santidad, como se encuentra en el lenguaje bíblico, en que al Santo se le llama *Justo.* Pero en sentido estricto la justicia es una relación entre los hombres, y se puede dividir en: a) *conmutativa,* en cuanto regula las relaciones entre los individuos en particular; b) *distributiva,* entre superiores y súbditos; c) *legal,* entre el individuo y la sociedad. Las dos primeras se comprenden bajo el nombre de justicia *particular,* porque se refieren al bien privado; la tercera se llama *general,* porque tiene por objeto el bien común. En rigor la verdadera justicia es la conmutativa, en la cual se verifica el concepto de perfecta igualdad (derecho-deber), que es elemento fundamental de la justicia.

A la justicia general-legal comúnmente se reduce la llamada justicia social, que tutela las relaciones entre el individuo y el organismo *social.*

La justicia tiene la primacía entre las virtudes morales *(prudencia, justicia, fortaleza y templanza),* porque las demás virtudes miran por el bien del individuo en sí mismo, en tanto que la justicia busca el bien de los semejantes, es decir, el bien común, que trasciende el bien individual; con razón escribe Cicerón *(De officiis,* I) que la bondad del hombre se mide principalmente por su justicia. Esta virtud es en el *orden natural* un hábito adquirido mediante el ejercicio de la voluntad de respetar el derecho ajeno. Pero, según la doctrina católica, con la gracia santificante Dios infunde en el alma y en sus facultades las virtudes teológicas, los dones del Espíritu Santo y las virtudes car-

dinales, entre las cuales está la justicia. En el *orden sobrenatural* es la justicia un hábito infundido por Dios en el alma, que inclina la voluntad a dar a cada uno lo suyo, según las relaciones que hemos examinado.

La justicia, como cualquier otra virtud, queda dentro del imperativo categórico cristiano: «declina a malo et fac bonum»; sin embargo, importa no sólo la obligación de hacer bien a los demás, sino también de no impedir ni lesionar el derecho ajeno.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, qq. 57-58; CH. PESCH, *De virtutibus moralibus*[5], Friburgo de Br., 1923, p. 104 ss.; F. BAUCHER, *Justice (vertu de)*, en DTC; M. GILLET, *Coscienza cristiana e giustizia sociale*, Turín, 1927; S. ROMANI, *De norma iuris*, Roma, 1937, n. 5.

**JUSTICIA ORIGINAL**: v. *Inocencia*.

**JUSTIFICACIÓN**: Es el paso, bajo la acción de la gracia divina, del estado de injusticia o aversión de Dios al estado de justicia (en sentido bíblico = *santidad*).

Jesucristo compara esta obra divina a una *regeneración* (Jo. 1 y 3); S. Pablo la llama *nueva creación en Cristo*, καινὴ κτίσις (II Cor. 5, 17). Es precisamente S. Pablo quien desarrolla más copiosamente la doctrina de la justificación con abundancia de motivos orientados hacia el concepto de una transformación *interior*, cuyo término es el «homo novus». Es una injuria evidente la interpretación luterana dada a S. Pablo pretendiendo reducir su pensamiento a la teoría de la justificación *extrínseca* (imputación de la santidad de Cristo al hombre insanable). Los protestantes modernos han abandonado esta extravagante exégesis y se han acercado a la interpretación tradicional católica (Sanday, Jülicher, Zahn y otros).

El Conc. Trid. en la Ses. VI recoge y fija en términos claros y concisos la doctrina tradicional (v. especialmente los cc. 7, 8, 9 y los cánones). La justificación en los niños recién nacidos se actúa por el Bautismo instantáneamente, en cambio, en los adultos (al menos ordinariamente) se actúa en dos tiempos: 1) *preparación:* bajo el influjo de la gracia actual *(excitante)*, el pecador comienza a orientarse hacia Dios con actos de fe, de dolor, de amor (Conc. Trid., Ses. VI, c. 6); 2) *información:* en el sujeto ya preparado obra Dios la renovación sobrenatural, que, consistiendo en un solo acto, tiene sin embargo dos aspectos, uno *negativo* (la *remisión* o destrucción real del pecado), el otro *positivo* (la *infusión de la gracia santificante* con las virtudes y dones que la acompañan). Cfr. Conc. Trid., Ses. VI, cc. 7, 8. Ésta es la *divinización* del hombre de que hablan con frecuencia los Padres orientales (cfr. Cirilo Al.).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 113; R. P. LEMONNYER, *Théologie du N. Testament*, París, 1928, p. 77 ss. y 115 ss.; SCHEEBEN, *Las maravillas de la gracia*, Barcelona, 1953; E. TOBAC, *Le problème de la justification dans St. Paul*, Gembloux, 1941; M. BENDISCIOLI, *Il problema della giustificazione; la coscienza cristiana del pecatto e della Redenzione nel suo sviluppo storico*, Brescia, 1940; P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis*, Roma, 1949, p. 182 ss.; EC, vol. VI, col. 824 ss.

P. P.

# K

**KANTISMO:** Es el sistema filosófico de Manuel Kant (n. en Königsberg en 1724; m. el 1804), que domina el pensamiento moderno en todos los sectores, sin excluir el religioso. El punto de partida de Kant es el problema crítico o del valor del conocimiento. Rechaza el *Empirismo*, que pretende construir la ciencia sólo con la experiencia, y critica el *Racionalismo*, que quisiera, por el contrario, edificarla con conceptos universales. Para estos dos sistemas el orden natural es un presupuesto cierto *(dogmatismo)*, en cambio para Kant el orden natural está en función del acto cognoscitivo, en cuanto es nuestra facultad cognoscitiva quien lo construye bajo el estímulo de las sensaciones. Por lo tanto, el conocimiento, según Kant, no es solamente síntesis (derivada de la experiencia), ni solamente *análisis* (derivado del sujeto cognoscente), sino que es *síntesis a priori* (derivada de la experiencia y juntamente de principios o «formas a priori», subjetivas, que organizan y dan valor a los datos experimentales). Conviene distinguir el *fenómeno* (la cosa externa tal como se nos presenta) del *noúmeno* (= lo pensable, la cosa en sí misma). Sólo se conoce el fenómeno a través de las impresiones que la cosa externa produce en nuestros sentidos; pero no es posible llegar a la cosa en sí misma, en su realidad ontológica, es decir, al noúmeno; sin embargo llenamos esta laguna atribuyendo a la cosa un concepto nuestro «a priori» que la hace pensable, sin que tengamos la seguridad de que en realidad es tal como la pensamos (agnosticismo crítico).

Tres son las fases o funciones cognoscitivas:

1) *Sensibilidad (estética trascendental)*, en que el elemento *material* son las impresiones del mundo externo; el elemento *formal*, las dos intuiciones puras, *espacio-tiempo* bajo las cuales se disponen y clasifican los datos de las sensaciones.

2) *Inteligencia (analítica trascendental)*, cuyo elemento material es el fruto de la primera fase *(percepciones)*; el elemento formal, 12 formas o categorías «a priori» que pueden reducirse a las cuatro fundamentales: *cantidad, cualidad, relación* y *modalidad*.

3) *Razón (dialéctica trascendental)*, cuyo elemento material son los juicios formulados en la fase antecedente; el elemento formal son las tres ideas: *yo* (alma), *mundo, Dios*.

De esta manera salva Kant, en la *Crítica de la razón pura*, solamente el aspecto fenoménico de la realidad objetiva, sustituyendo formas y principios «a priori» a la realidad sustancial de las cosas en sí mismas; Dios, por lo tanto, es pensable, pero no demostrable. Pero en la *Crítica de la razón práctica* trata de reconstruir la realidad de Dios, del mundo y del hombre por medio de la *voluntad* y de la *fe*. Síguese, en consecuencia, una desvaloración de la razón, incapaz de alcanzar las cosas externas en sí mismas. La ciencia y la metafísica descansan sobre juicios sintéticos «a priori», en que el elemento formal es subjetivo. La razón cerrada en sí misma y de-

clarada *autóctona* (como creadora de la realidad) y *autónoma* en cuanto todo le es inmanente y nada le puede ser impuesto desde fuera. De aquí la *moral autónoma* con el *imperativo categórico* que brota y es inmanente en el sujeto racional; de aquí la abolición de la religión revelada, del culto con ritos y plegarias, por ser Dios un postulado subjetivo de la razón. Si filosóficamente tropieza el Kantismo con no pocas dificultades, teológicamente compromete los fundamentos mismos de la doctrina católica, como se ve en el *Modernismo*, que ha adoptado el *Inmanentismo Kantiano* (v. estas palabras).

BIBL. — A. FRANCHI, *Ultima critica*, 1888; C. CANTONI, *E. Kant, La filosofia teoretica*[2], 1907; *Emmanuel Kant*, vol. conmemorativo dir. por A. GEMELLI, Milán, 1924; E. P. LAMANNA, *Kant*, Milán, 1924; A. VALENSIN, «*Criticisme kantien*», en DA. * D. DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía*, Santander, 1953.

P. P.

**KENOSIS** (gr. κένωσις, de κενόω = vaciar): Término derivado del texto de la Epístola de S. Pablo a los Filipenses, donde se dice que el Verbo ἑαυτὸν ἐκένωσεν (= «exinanivit semetipsum», según la Vulgata). Este pasaje ha dado origen a la teoría kenótica, iniciada por Lutero en el s. XVI y desarrollada en el siglo pasado por algunos protestantes alemanes (Thomasius y Gess) y por muchos anglicanos (Sanday, Gore, Mackintosh, etcétera). Según Lutero, el Verbo transmitió a la humanidad asunta sus divinas propiedades (*omnisciencia, omnipotencia, ubicuidad*, etcétera), pero Cristo Hombre, salvo algún episodio aislado, como la Transfiguración, no hizo uso abiertamente de ellas. Según los protestantes contemporáneos, el Verbo, al encarnarse, se despojó de algunos atributos divinos por *autolimitación* (self-limitation).

Toda esta teoría: a) es absurda por sí misma, por apoyarse en la tesis errónea de la posibilidad de una mutación o de una limitación real en la naturaleza divina; b) no se deduce del texto citado de San Pablo que la exégesis católica explica adecuadamente de la siguiente manera: el Verbo pareció despojarse de su gloria divina cuando se rebajó hasta tomar la naturaleza humana (de siervo) y conversar como Hombre entre los hombres, aceptando además las humillaciones de una vida de sufrimientos y de una Pasión y Muerte infamante.

Esta sana interpretación se encuentra en general en todos los Padres de la Iglesia.

Hoy la teoría kenótica está en decadencia entre los mismos anglicanos. Pío XII, en su reciente Encíclica «*Sempiternus Rex*», la condena explícitamente.

BIBL. — F. PRAT, *La Théologie de St. Paul*, París, 1930, vol. I, p. 382; L. DE GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona, ELE, 1941; M. WALDHÄUSER, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie*, Mainz, 1913; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951, pp. 157-162; A. GAUDEL, «*Kenose*», en DTC.

P. P.

# L

**LATRÍA**: v. *Culto*.

**LECTORADO** (lat. «lector» = lector): Es la segunda de las cuatro Órdenes menores (v. *Orden*), con la cual se confiere el poder

de leer en voz alta en la Iglesia la Sda. Escritura, antes de que el sacerdote o el Obispo se pongan a explicar su contenido.

Se habla del lector en la más alta antigüedad: S. Justino hace una referencia a este oficio y Tertuliano habla explícitamente de él. En el s. IV la admisión entre los lectores era el modo ordinario de iniciar a los jóvenes en la vida eclesiástica.

El lectorado es la única Orden menor en uso en la Iglesia griega.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol., Suppl.*, q. 37, a. 2; G. TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, c. 2; VEN. OLIER, *Gli ordini sacri*, Roma, 1932, parte II, c. II; H. LECLERCQ, «*Lecteur*», en DACL; B. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, v. I; A. PIOLANTI, «*Lettore*», en EC.

A. P.

**LEÓN MAGNO** (San): Doctor de la Iglesia, n. en Roma a fines del s. IV, y m. ibíd. en 461. Diácono de la Iglesia romana en tiempos de Celestino I y de Sixto III, fué elegido Papa en 440 y emprendió en seguida una lucha victoriosa contra la herejía (Monofisismo) y la barbarie (Atila, 452, y Genserico, 455). Su célebre carta dogmática a Flaviano, Patriarca de Constantinopla *(Tomus Leonis)*, es uno de los más brillantes documentos del magisterio eclesiástico sobre el dogma cristológico, que preparó el triunfo de la ortodoxia en el Conc. de Calcedonia (451). Sus *sermones* (PL. 54), redactados en un latín siempre digno y a veces majestuoso, manifiestan la nobleza del alma de quien los pronunció, constituyendo al mismo tiempo una preciosa documentación sobre el dogma, la disciplina y principalmente sobre el primado de la Sede Apostólica.

BIBL. — A. REGNIER, *St. Léon le Grand*, París, 1910; P. SANTINI, *Il primato e l'Infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e negli scrittori greco-russi*, Grottaferrata, 1936; F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, Roma, «Lateranum», 1937, pp. 1-204 (*Il ritmo prosaico nell'epistolario di S. Leone*); TIXERONT, *Manual de Patrología*, Barcelone, ELE, 1927. La obra de León I en Calcedonia ha sido autorizadamente ilustrada por Pío XII en su Enc. «*Sempiternus Rex*», de 14 sept. 1951.

A. P.

**LEONCIO BIZANTINO**: v. *Esquema histórico de la Teología.*

**LEY**: La define Sto. Tomás: «Ordenación de la razón para el bien común, promulgada por quien tiene a su cuidado la colectividad social». Es concepto esencial de la ley su fuerza moral *obligante* con respecto a la acción humana.

La ley es *divina o humana:* aquélla viene de Dios; ésta, de los hombres que gobiernan la sociedad. La ley divina puede ser *eterna, natural* o *positiva:* la *eterna* está en la esencia de Dios y depende de la vida del universo (mundo físico y mundo moral). La ley divina *natural* se halla impresa en las criaturas, para dirigirlas a su propio fin: es *física* en las criaturas irracionales, es *moral* en el hombre, a quien se la promulga su *conciencia* (v. esta pal.). La ley divina *positiva* se encuentra revelada en la Sda. Escritura (A. y N. Testamento).

La ley humana se divide en *eclesiástica* (emanada del Sumo Pontífice, de los Obispos, de los Concilios) y *civil* (emanada de la

autoridad competente en el gobierno de los pueblos).

La potestad *legislativa* humana supone la *jurisdicción* o potestad de gobierno. El *objeto* de la ley debe ser *honesto, justo* y física y moralmente *posible*. El sujeto de la ley es el hombre súbdito del legislador que tenga uso de razón.

Para que una ley entre en vigor es necesario que sea *promulgada*, esto es, propuesta formalmente y comunicada a toda la comunidad.

Es evidentemente sagrada la ley *divina*, la cual por medio de la conciencia obliga a todas las criaturas racionales bajo penas de sanciones que caen fuera de los límites de esta vida. Es sagrada la ley *eclesiástica* íntimamente ligada con la ley divina; pero es también sagrada la ley *humana*, fundada en una potestad que se deriva de Dios: «Non est potestas nisi a Deo» (Rom. 13).

La ley civil obliga en conciencia, según la mejor opinión, a menos que no esté en contradicción con la ley divina o eclesiástica. La ley, lo mismo la divina que la humana, no se quebranta a sabiendas sin culpa, la cual se mide por la gravedad del contenido de la misma ley y de la voluntad obligante del legislador. Si la ley es meramente *penal*, su transgresión importa pena, pero no culpa. El súbdito puede ser dispensado de la observancia de la ley positiva por el superior que tiene potestad de jurisdicción sobre él.

El *privilegio* es un favor especial concedido contra o fuera de la ley común.

La ley, regla *remota* de moralidad, debe convertirse en regla *próxima* de la acción moral a través de la conciencia.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, qq. 90-108; A. FARGES, *La liberté et le devoir, fondements de la morale et critique des systèmes de morale contemporaine*, París, 1902; S. ROMANI, *De norma iuris*, Roma, 1937 (rica bibl.); A. D'ALES, *«Loi divine»*, en DA; NOLDIN-SCHMITT-SCHONEGGER, *Summa Theologiae moralis*, I, *De principiis*[29], Barcelona, 1951. ° L. RODRIGO, *Praelectiones theologico-morales comillenses*, vol. II, *Tractatus de legibus*, Santander.

P. P.

**LIBERALISMO:** Corriente doctrinal compleja, un poco proteiforme, que ha tenido interpretaciones y aplicaciones prácticas muy variadas, no fáciles de ser definidas. El concepto fundamental del liberalismo es la *libertad* concebida como emancipación e independencia para el hombre, de la sociedad, del Estado, de Dios y de su Iglesia.

Nacido del enciclopedismo, el liberalismo encuentra una justificación filosófica en el *kantismo* (v. esta pal.), afirmándose como *naturalismo* y *racionalismo* (v. estas pal.); pasa con la revolución francesa a la esfera social-política y se manifiesta como *democracia* a ultranza (pueblo soberano), como *separatismo* en las relaciones entre la Iglesia y el Estado (la Iglesia *libre* en el Estado *libre*), como *indiferentismo* en materia de religión y de culto, como *abstencionismo* del Estado en materia económica (dejar hacer a la iniciativa privada).

En la primera mitad del siglo pasado esta corriente peligrosa y errónea se llegó a infiltrar incluso en las filas de los católicos, tomando una forma más moderada e insistiendo especialmente en la

de leer en voz alta en la Iglesia la Sda. Escritura, antes de que el sacerdote o el Obispo se pongan a explicar su contenido.

Se habla del lector en la más alta antigüedad: S. Justino hace una referencia a este oficio y Tertuliano habla explícitamente de él. En el s. IV la admisión entre los lectores era el modo ordinario de iniciar a los jóvenes en la vida eclesiástica.

El lectorado es la única Orden menor en uso en la Iglesia griega.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol., Suppl.*, q. 57, a. 2; G. TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, c. 2; VEN. OLIER, *Gli ordini sacri*, Roma, 1932, parte II, c. II; H. LECLERCQ, *«Lecteur»*, en DACL; B. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, v. I; A. PIOLANTI, *«Lettore»*, en EC.

A. P.

**LEÓN MAGNO (San):** Doctor de la Iglesia, n. en Roma a fines del s. IV, y m. ibíd. en 461. Diácono de la Iglesia romana en tiempos de Celestino I y de Sixto III, fué elegido Papa en 440 y emprendió en seguida una lucha victoriosa contra la herejía (Monofisismo) y la barbarie (Atila, 452, y Genserico, 455). Su célebre carta dogmática a Flaviano, Patriarca de Constantinopla *(Tomus Leonis)*, es uno de los más brillantes documentos del magisterio eclesiástico sobre el dogma cristológico, que preparó el triunfo de la ortodoxia en el Conc. de Calcedonia (451). Sus *sermones* (PL. 54), redactados en un latín siempre digno y a veces majestuoso, manifiestan la nobleza del alma de quien los pronunció, constituyendo al mismo tiempo una preciosa documentación sobre el dogma, la disciplina y principalmente sobre el primado de la Sede Apostólica.

BIBL. — A. REGNIER, *St. Léon le Grand*, París, 1910; P. SANTINI, *Il primato e l'Infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e negli scrittori greco-russi*, Grottaferrata, 1936; F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, Roma, «Lateranum», 1937, pp. 1-204 *(Il ritmo prosaico nell'epistolario di S. Leone)*; TIXERONT, *Manual de Patrología*, Barcelona, ELE, 1927. La obra de León I en Calcedonia ha sido autorizadamente ilustrada por Pío XII en su Enc. *«Sempiternus Rex»*, de 14 sept. 1951.

A. P.

**LEONCIO BIZANTINO:** v. *Esquema histórico de la Teología.*

**LEY:** La define Sto. Tomás: «Ordenación de la razón para el bien común, promulgada por quien tiene a su cuidado la colectividad social». Es concepto esencial de la ley su fuerza moral *obligante* con respecto a la acción humana.

La ley es *divina* o *humana:* aquélla viene de Dios; ésta, de los hombres que gobiernan la sociedad. La ley divina puede ser *eterna, natural* o *positiva:* la *eterna* está en la esencia de Dios y depende de la vida del universo (mundo físico y mundo moral). La ley divina *natural* se halla impresa en las criaturas, para dirigirlas a su propio fin: es *física* en las criaturas irracionales, es *moral* en el hombre, a quien se la promulga su *conciencia* (v. esta pal.). La ley divina *positiva* se encuentra revelada en la Sda. Escritura (A. y N. Testamento).

La ley humana se divide en *eclesiástica* (emanada del Sumo Pontífice, de los Obispos, de los Concilios) y *civil* (emanada de la

autoridad competente en el gobierno de los pueblos).

La potestad *legislativa* humana supone la *jurisdicción* o potestad de gobierno. El *objeto* de la ley debe ser *honesto, justo* y física y moralmente *posible*. El sujeto de la ley es el hombre súbdito del legislador que tenga uso de razón.

Para que una ley entre en vigor es necesario que sea *promulgada*, esto es, propuesta formalmente y comunicada a toda la comunidad.

Es evidentemente sagrada la ley *divina*, la cual por medio de la conciencia obliga a todas las criaturas racionales bajo penas de sanciones que caen fuera de los límites de esta vida. Es sagrada la ley *eclesiástica* íntimamente ligada con la ley divina; pero es también sagrada la ley *humana*, fundada en una potestad que se deriva de Dios: «Non est potestas nisi a Deo» (Rom. 13).

La ley civil obliga en conciencia, según la mejor opinión, a menos que no esté en contradicción con la ley divina o eclesiástica. La ley, lo mismo la divina que la humana, no se quebranta a sabiendas sin culpa, la cual se mide por la gravedad del contenido de la misma ley y de la voluntad obligante del legislador. Si la ley es meramente *penal*, su transgresión importa pena, pero no culpa. El súbdito puede ser dispensado de la observancia de la ley positiva por el superior que tiene potestad de jurisdicción sobre él.

El *privilegio* es un favor especial concedido contra o fuera de la ley común.

La ley, regla *remota* de moralidad, debe convertirse en regla *próxima* de la acción moral a través de la conciencia.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, qq. 90-108; A. FARGES, *La liberté et le devoir, fondements de la morale et critique des systèmes de morale contemporaine*, París, 1902; S. ROMANI, *De norma iuris*, Roma, 1937 (rica bibl.); A. D'ALES, «*Loi divine*», en DA; NOLDIN-SCHMITT-SCHONEGGER, *Summa Theologiae moralis*, I, *De principiis*[28], Barcelona, 1951. ° L. RODRIGO, *Praelectiones theologico-morales comillenses*, vol. II, *Tractatus de legibus*, Santander.

P. P.

**LIBERALISMO:** Corriente doctrinal compleja, un poco proteiforme, que ha tenido interpretaciones y aplicaciones prácticas muy variadas, no fáciles de ser definidas. El concepto fundamental del liberalismo es la *libertad* concebida como emancipación e independencia para el hombre, de la sociedad, del Estado, de Dios y de su Iglesia.

Nacido del enciclopedismo, el liberalismo encuentra una justificación filosófica en el *kantismo* (v. esta pal.), afirmándose como *naturalismo* y *racionalismo* (v. estas pal.); pasa con la revolución francesa a la esfera social-política y se manifiesta como *democracia* a ultranza (pueblo soberano), como *separatismo* en las relaciones entre la Iglesia y el Estado (la Iglesia *libre* en el Estado *libre*), como *indiferentismo* en materia de religión y de culto, como *abstencionismo* del Estado en materia económica (dejar hacer a la iniciativa privada).

En la primera mitad del siglo pasado esta corriente peligrosa y errónea se llegó a infiltrar incluso en las filas de los católicos, tomando una forma más moderada e insistiendo especialmente en la

separación de la Iglesia del Estado y en la amplitud de miras frente al espíritu de libertad. Es característico el movimiento católico-liberal francés, acaudillado por Félix de Lamennais, seguido fervorosamente por Lacordaire, dominico; por Montalembert y otros. Estos hombres, con la mejor intención, trataron de cristianizar el liberalismo, fundamentalmente enemigo de la religión revelada, pero todos sus esfuerzos fueron vanos.

La Iglesia tuvo que intervenir, primero para aconsejar y después para condenar.

Los principales documentos del Magisterio eclesiástico son:

1) La Encíclica «*Mirari vos*», de Gregorio XVI (1832).

2) La Encíclica «*Quanta cura*», con el *Syllabus* anejo de Pío IX (1864).

3) Las Encíclicas «*Immortale Dei*» y «*Libertas*», de León XIII (1885 y 1888).

En el *Syllabus* (v. esta pal.) se halla la condena explícita y detallada del Liberalismo en el terreno filosófico, teológico, social y político. De este liberalismo clásico se distinguen ciertas corrientes modernas de un tinte liberal atenuado.

León XIII, en sus dos célebres *Encíclicas*, confirma la condenación hecha en el *Syllabus*, sosteniendo vigorosamente los derechos de Dios y de la Iglesia frente al individuo y al Estado, que no puede desinteresarse del problema religioso, ni poner a la Iglesia católica en el mismo pie de igualdad que los demás cultos; pero, teniendo en cuenta las dificultades contingentes, no condena al Estado, que por razones de libertad de conciencia permite en su territorio, aun siendo católica la mayoría, el ejercicio de otras formas de religión. Tolerancia por necesidad práctica, semejante a aquella con que Dios tolera el mal al lado del bien en el mundo. Queda, con todo, intacto el principio de la verdad y del derecho de la religión y de la Iglesia católica en sus relaciones con el individuo, con la sociedad y con el Estado.

BIBL. — G. Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France*, 1828-1908, París, 1909; D'Hulst, *Le droit chrétien et le droit moderne*, París (Poussielgue); G. de Pascal, «*Libéralisme*», en DTC; L. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. II, *De habitudine Ecclesiae ad civilem societatem*, Roma, 1922, pp. 15-58; G. Boggetti, «*Liberalismo*», en EC, VII. * Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado*, Barcelona, 1884.

P. P.

**LIBERTAD** (de Cristo): v. *Voluntad (de Cristo).*

**LIBERTAD** (humana): Es una propiedad esencial de la voluntad, y consiste radicalmente en el dominio de los actos propios, por el cual la voluntad puede querer o no querer, o querer una cosa más que otra. La voluntad es una facultad apetitiva propia de todo ser inteligente: tiene por objeto el bien, que coincide con el *ente* y, por lo tanto, no incluye de suyo límites, como la verdad, objeto de la inteligencia. Por lo tanto, la voluntad tiene una potencialidad casi infinita en relación con el bien puro, absoluto. Si la voluntad se encontrase ante el bien absoluto, su objeto y fin adecuado, no podría menos de adherirse a él, más aún, se adheriría *necesariamente* (aunque no con una necesidad ciega). Pero encontrándose la vo-

luntad humana en medio de las criaturas, que son entes y bienes limitados, no puede ser determinada necesariamente por ninguno de ellos, más aún, los domina con una *indiferencia activa,* por la cual puede escoger el uno o el otro, o ninguno de ellos, según el juicio de la razón, que considera aquellos bienes particulares como medios más o menos útiles en relación con el *fin.* La libertad puede ser de *ejercicio* o *contradicción* (querer o no querer), de *especificación* (querer una cosa más que otra), de *contrariedad* (querer el bien o su contrario, el mal). Poder hacer el mal es un defecto de la voluntad humana, que de suyo tiende al bien. La verdadera libertad está en la elección del bien. Ésta es la libertad *física* o *libre albedrío*, que se demuestra con el testimonio de la conciencia individual y social: el hombre siente que es libre antes, durante y después de la acción; y basada en esta certeza, la humanidad castiga o premia al que hace el mal u obra bien. Sin libertad no habría responsabilidad, y, por consiguiente, se derrumbaría el mundo moral. Además de la libertad física, llamada también psicológica, hay la libertad *moral,* que consiste en la inmunidad de la obligación (ley): esta libertad en sentido absoluto existe solamente en Dios, autor de la ley. En el hombre puede haber la inmunidad de ésta o de la otra ley, pero no de toda la ley, por lo que la libertad moral humana es limitada. Por lo tanto, el hombre, *físicamente* puede querer a su arbitrio, mientras que *moralmente* su libertad está subordinada a las exigencias de la ley y del fin supremo de la vida.

*Errores: Fatalismo,* que subordina el mundo y el hombre a una voluntad ciega y férrea llamada *destino* (v. esta pal.). Más insidioso aún es el *determinismo,* según el cual el hombre cree ser libre, mientras que su acción es la resultante de coeficientes psicológicos y externos que le llevan necesariamente a tal acción.

La Iglesia defendió siempre la libertad humana, aun frente a la ciencia y voluntad divina y bajo la acción de la gracia; ha condenado igualmente todo atentado a la libertad (v. *Predestinacianismo, Luteranismo, Jansenismo).* Cfr. DB, 317, 615, 1904.

Sobre la libertad de Dios y de Jesucristo en cuanto hombre, v. *Voluntad.*

BIBL. — S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio,* PL, 32, col. 1221 ss.; STO. TOMÁS, *Summa Theol.,* I, q. 83; *De malo,* q. 6, a. 1; *De veritate,* q. 22; D. MERCIER, *Psicología,* París, 1923; C. BOYER, *Cursus Philosophiae,* París, 1936, II, p. 140 ss.; P. SIWEK, *La conscience de la liberté,* en «Gregorianum», 1934, p. 334; A. D'ALES, «*Liberté, Libre arbitre*», en DA. * FROEBES-MENCHACA, *Tratado de psicología empírica,* Madrid, 1944.

P. P.

**LIBRE EXAMEN:** Es el principio fundamental del *Luteranismo* (v. esta pal.). Suprimida la autoridad de la Iglesia y su *Magisterio* infalible, Lutero pone al creyente ante la Biblia como única fuente y norma de su fe. Entre Dios y el hombre no hay intermediario ninguno; el fiel se acerca a los Libros Sagrados, los lee, los *examina libremente* y saca de ellos las verdades, que ha de creer, y las leyes, que ha de observar. Muy pronto se dió cuenta el mismo Lutero del peligro, que envolvía aquel principio: cuando vió mul-

tiplicarse las opiniones y las tendencias, según el arbitrio individual de los fieles, alzó la voz para imponer su credo, sin advertir la incoherencia de su modo de obrar; incluso llegó a recurrir al brazo secular de los Príncipes. Pero el libre examen había conquistado ya las conciencias y producía sus frutos amargos: al desprecio de la autoridad eclesiástica sucedía ahora el desprecio a toda autoridad, la rebelión contra toda ley y contra todo principio impuesto de fuera.

El libre pensamiento hasta llegar al absurdo y toda la marea demagógica, que infesta el s. XVIII y XIX, tienen su primera raíz en el libre examen luterano. En el terreno religioso este funesto principio ha producido las innumerables sectas protestantes, ninguna de las cuales ha llegado a conseguir detener este fatal proceso de cariocinesis. El libre examen no tiene fundamento alguno en la Sagrada Escritura, más aún: la institución del Magisterio de la Iglesia lo excluye.

BIBL. — V. al pie de *Luteranismo*, *Protestantismo*; CH. BOUVIER, «*Réforme*», en DA, col. 801 ss.

P. P.

**LIEBERMANN**: v. *Esquema histórico de la Teología* (p. 371).

**LIMBO** (lat. «limbus» = limbo, borde u orla del vestido): Según la doctrina actual de la Iglesia, es un lugar confinante con el infierno, donde estuvieron los justos, muertos en gracia antes del cristianismo, librados por Jesús después de su muerte, y donde hoy están y permanecerán para siempre los niños muertos sin el Bautismo con sólo el pecado original. La Sda. Escritura habla del *seno de Abraham* como descanso de los justos (Lc. 16, 22), pero no de un lugar para los niños muertos sin el Bautismo. La *Tradición* comienza, especialmente entre los Padres griegos, afirmando una distinción entre los adultos muertos en pecado personal y los niños muertos con sólo el pecado original, que no pueden entrar en el cielo, donde están los Santos, pero tampoco pueden ser incluídos en el número de los condenados en el infierno. Con ocasión de la herejía de Pelagio, que negaba la transmisión del pecado original y de sus consecuencias, S. Agustín, para defender la verdad, llega al punto de afirmar que aun los niños muertos sin el Bautismo sufrirán la pena del fuego, si bien ligerísima, a causa del pecado original. Esta opinión influyó sobre algunos teólogos, pero no impidió que continuase la otra opinión más justa y más benigna, según la cual los niños muertos sin el Bautismo sufrirán solamente la privación de *la visión beatífica*. Esta sentencia fué defendida y desarrollada especialmente por Sto. Tomás y prevaleció desde entonces en las escuelas. La encontramos en una carta de Inocencio III al Arzobispo de Arlés y en la Constitución «*Auctorem fidei*» con que Pío VI condenó el Sínodo de Pistoya (DB, 1526).

Los niños del Limbo no gozarán de la visión de Dios ni serán por esto infelices, ya que la visión beatífica es un *bien sobrenatural* del cual ellos no tienen conciencia. Piensan algunos teólogos (Billot) que en el Limbo serán acogidos no sólo los niños y los

adultos anormales, que no llegaron a tener uso de razón, sino también ciertas categorías de hombres de bajo grado de civilización, que pueden compararse a los niños por el escaso desarrollo de su conciencia moral.

En estos últimos tiempos se ha difundido en la teología de los protestantes y ortodoxos (cismáticos), una extraña teoría, según la cual, abusando de alguna expresión evangélica (Mt. 12, 32; I Petri 3, 18; 4, 6), todos los paganos son evangelizados después de su muerte en el Limbo y puestos en condiciones de poder convertirse y salvarse. Esta opinión no tiene ningún fundamento crítico.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, q. 69, a. 44 ss.; *De malo*, q. 5; L. BILLOT, diversos artículos en «Études», 1920-21-22; L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934; A. GAUDEL, «*Limbes*», en DTC.

P. P.

**LITURGIA** (gr. λειτουργία, de λεῖτον ἔργον = oficio o ministerio público): Es el culto oficial que la Iglesia tributa a Dios, o en definición más amplia, el conjunto de actos con que la Iglesia en unión con Cristo, su Cabeza, y externamente representada por sus ministros, ofrece a Dios el homenaje de adoración y alabanza *(mediación ascendente)* y comunica a las almas los dones divinos de la gracia *(mediación descendente)*.

Según este concepto la Liturgia abraza esencialmente la celebración del *sacrificio eucarístico* con su oficio anejo (rezo del breviario) y la administración de los *Sacramentos* con el uso conjunto de los *sacramentales* (v. estas pal.).

Y como el homenaje tributado a Dios y la infusión de la gracia en las almas ha de ser perenne, aplicando los méritos adquiridos por Cristo con los actos de religión emitidos desde el primer instante de su Encarnación, la Liturgia por una parte renueva a diario la oblación de la Misa y repite la administración de los Sacramentos, y por otra establece un ciclo anual, en que se repiten los misterios del nacimiento, vida mortal, muerte y vida gloriosa de Jesucristo, de los cuales toma todo su valor el culto cristiano: «La Iglesia renueva como el águila todos los años su juventud, porque en el ciclo litúrgico es visitada por su esposo a medida de sus necesidades. Todos los años lo recibe nacido en el pesebre (adviento y período de Navidad), ayunando en el monte (Cuaresma), inmolándose en la Cruz y resucitado del sepulcro (ciclo Pascual), fundando la Iglesia, instituyendo los Sacramentos, sentado a la diestra del Padre, enviando el Espíritu Santo (período de Pentecostés). El ciclo se halla como constelado de Santos; contemplándolos conocemos el camino, que conduce a Cristo. Por encima de todos resplandece María ofreciéndose como espejo de justicia, en que se reflejan toda la santidad posible a una simple criatura» (Gueranger, *L'année liturgique*, Préface générale).

La Iglesia trabaja desde hace veinte siglos, como abeja industriosa, en torno a los libros de su Liturgia, que se pueden dividir en dos clases: el *Misal* y el *Breviario*, que contienen las fórmulas y ritos necesarios a la celebración de la Misa y al rezo de la salmo-

dia. «Sacrificium laudis» (libros relacionados con la mediación ascendente); y el *Pontifical* y *Ritual*, que contienen las fórmulas y ritos para la administración de los Sacramentos y de los sacramentales (libros relacionados con la mediación descendente).

El estudio del origen, desarrollo y contenido de estos libros constituye la *ciencia litúrgica*, mientras que el aprendizaje de las ceremonias que acompañan el uso de los mismos forma la *práctica litúrgica*.

BIBL. — C. CALLEVAERT, *De Sacra Liturgia universim*, Brujas, 1933; G. LEFEBURE, *Liturgie*, París-Roma, 1936; CARD. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, 8 vols., Barcelona; PH. HOPPENHEIM, *Institutiones Liturgicae*, Taurini, Roma, 1937, ss.; C. CALLEVAERT, *Sacris erudiri*, Abbatia S. Petri de Aidenburgo in Steenbrugge, 1940. Muy interesantes los «*Cours et conférences des Semaines Liturgiques*» que se vienen publicando hace varios años en Lovaina (Abadía de Mont César); M. ZUNDEL, *El poema de la Sda. Liturgia*, Madrid, 1949; E. CARONTI, *La pietà liturgica*, Turín, s. d.; M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, 3 vols., Milán, 1945-51. * SOLANS-VENDRELL-TENAS, *Manual de Liturgia*, Barcelona, 1953; ROJO DEL POZO, *Evolución histórica de la Liturgia*, San Sebastián; íd., *La Misa y su Liturgia*, Madrid, 1942; C. SÁNCHEZ ALISEDA, *El breviario Romano*, Madrid; A. PASCUAL, *El movimiento Litúrgico en España*, Liturgia, 62-63 y 64-65, enero-febrero y marzo-abril 1951; CARD. GOMÁ, *El valor educativo de la Liturgia Católica*.

A. P.

**LOGOS** (gr. Λόγος = pensamiento, palabra; lat. «verbum»): Es el término con que designa S. Juan al Hijo de Dios, segunda Persona de la Sma. Trinidad (Evangelio, Prólogo; Apocalipsis, 19, 13). En todo el N. T. sólo S. Juan usa esta denominación en sentido personal. Por esto no pocos críticos racionalistas han sostenido, y alguno sostiene todavía, la tesis de una derivación del Prólogo de S. Juan de doctrinas filosóficas helenísticas, que entonces florecían en Alejandría, y más concretamente de las del filósofo Filón, empapado de helenismo.

Ciertamente la palabra Logos y su doctrina correspondiente se encuentran en el Estoicismo y en el Neoplatonismo alejandrino. Los estoicos admitían un Logos como principio racional de todas las cosas inmanente en el mundo y que se manifiesta como energía de cohesión o de vida, como pensamiento y voluntad. Este Logos, principio divino y alma del mundo, se encuadra en la concepción *panteísta* propia del Estoicismo (v. esta pal.).

En cambio, los Neoplatónicos desarrollan la teoría del Logos a partir del concepto del «Demiurgo», que Platón ponía como ente intermedio entre su Dios trascendente y el mundo sensible. De manera que el Logos Platónico no era Dios, sino algo intermedio entre Dios y los hombres, un artífice que plasmó la materia preexistente a imitación de las ideas subsistentes. Filón adopta y funde las dos concepciones antitéticas, formulando una híbrida doctrina del Logos, que es para él la sabiduría divina, o la imagen de Dios, o uno de sus Ángeles, o el Sumo Sacerdote, o la ley y fuerza vital de la naturaleza. Es muy difícil obtener un concepto preciso de las ideas filonianas, incluso por el gran uso que hace Filón en sus escritos del simbolismo y de la retórica.

El Logos de S. Juan no tiene nada que ver con el de Filón, al menos por estas dos razones evi-

dentes: a) mientras el Logos evangélico es una persona viva, el Cristo histórico Creador y Redentor del mundo, el Logos de Filón no tiene contornos personales, sino que se reduce a una alegoría vaga y proteiforme; b) el Logos evangélico es Dios verdadero y propio, el de Filón es llamado divino e incluso a veces Dios, pero, como nota el mismo autor, en sentido metafórico. Por esto y por otros motivos la crítica seria no habla ya de derivación de una doctrina de la otra. Las fuentes verdaderas del Logos de S. Juan son los libros sapienciales del A. T. y la doctrina cristológica de S. Pablo, que aplica a Cristo las personificaciones y atributos de la divina Sabiduría, llamada también algunas veces Logos en aquellos libros del A. T. V. *Verbo.*

BIBL. — J. M. VOSTÉ, *De prologo Ioanneo et Logo*, Roma, 1925; J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, París, 1927; P. PARENTE, *Il Verbo*, en «Simbolo», vol. II, Asís, 1942.

P. P.

**LOMBARDO, PEDRO:** Teólogo, llamado el Maestro de las sentencias, n. en Novara a fines del s. XI; m. en París el 20 de julio de 1160. De origen humilde, fué recomendado por S. Bernardo a los Canónigos de S. Víctor de París, adonde llegó hacia 1135, ocupando muy pronto una cátedra de teología en la naciente universidad. Miembro del jurado de teólogos, que en el Concilio de Reims (1148) examinaron la doctrina de Gilberto Porretano, hizo, tres años más tarde, un viaje a Roma, donde conoció el libro *De fide orthodoxa* de S. Juan Damasceno, que acababa de traducir Burgundion de Pisa por orden de Eugenio III. Elegido Obispo de París en junio de 1159, murió al año siguiente. Escribió varias obras exegéticas y dejó unos treinta discursos, pero su nombre se halla ligado indisolublemente con los famosos *Libri IV Sententiarum* (escritos entre 1148 y 1152), que desarrollan sistemáticamente toda la materia teológica: Trinidad y Unidad de Dios (l. I), Creación y Gracia (l. II), Encarnación, Redención, Virtudes Teologales y Mandamientos (l. III), Sacramentos y Novísimos (l. IV).

Pedro Lombardo, tal vez inferior en ingenio a sus contemporáneos (Anselmo de Laon, Abelardo, Hugo de S. Víctor, Gilberto Porretano), los superó en el paciente trabajo sistemático, en la integridad del tratado, en el equilibrio de su actitud, en la ortodoxia de su doctrina, en una palabra, en la armonía de todos aquellos factores que dan el éxito a un hombre y a una obra. En efecto, el Libro de las Sentencias, después de violentos y prolongados ataques e incluso parciales condenaciones (1179), obtuvo un veredicto de ortodoxia de Inocencio III en el Conc. Lat. IV (1215) y con él penetró en todas las escuelas teológicas, fué comentado por los más grandes Maestros (S. Alberto Magno, S. Buenaventura, Sto. Tomás) y encabezó la elaboración científica de la teología católica.

BIBL. — J. DE GHELLINCK, *Pierre Lombard*, en DTC; Id., *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*[2], Brujas-París, 1948; A. PIOLANTI, «*Pietro Lombardo*», en EC.

A. P.

**LORENZO DE BRINDIS (San):** Teólogo Capuchino, n. en Brindis el 22 de julio de 1559;

m. en Belem (Lisboa) el 22 de julio de 1619. Ocupó grandes cargos en su Orden y en la Iglesia, a través de los cuales ejercitó un apostolado extraordinariamente eficaz.

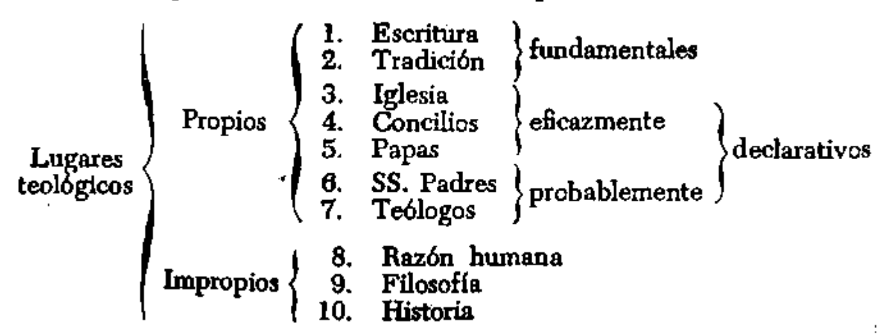
Sus numerosas obras (9 vols., Padua, 1928-44) lo revelan como exegeta de vasta y sólida erudición, polemista aguerrido, mariólogo insigne. Como orador fué uno de los primeros de su tiempo.

BIBL. — Varios autores, *Miscellanea Laurenziana*, Padua, 1951; ILARINO DA MILANO, «*Lorenzo da Brindisi, Santo*», en EC.

A. P.

**LUGARES TEOLÓGICOS**: Expresión que se ha hecho clásica después de la obra de Melchor Cano, O. P., m. en 1560, *De locis theologicis*, que se yergue en el camino de la teología como una piedra miliaria, término de un largo recorrido y partida de una nueva vía seguida fielmente por los que vinieron tras de él. Según la definición de Cano, haciéndose eco de conceptos familiares a Aristóteles (τόποι), a Cicerón («sedes et domicilia»), a Rodolfo Agrícola, pero hábilmente adaptados a la especial índole de la teología, los lugares teológicos son «*tamquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, quibus theologi omnes suas argumentationes sive ad confirmandum sive ad refellendum inveniunt*» (*De locis theologicis*, lib. 1, c. 3). Dado que la Teología se funda en verdades reveladas, contenidas en la Escritura y en la Tradición, cuya interpretación ha sido confiada al vivo *Magisterio* de la Iglesia (v. esta palabra), el cual a su vez se manifiesta a través de las definiciones de los Concilios, las decisiones de los Papas, la enseñanza común de los Padres y de los Teólogos, Cano distinguió siete lugares teológicos *propios:* Escritura, Tradición, Magisterio de la Iglesia, Concilios, Decisiones de los Papas, Santos Padres, Teólogos. A estos siete añadió otros tres como *impropios* y anejos: la razón humana, la Filosofía y la Historia.

Esquemáticamente:




BIBL. — M. CANUS, *De locis theologicis*, ed. T. Cucchi, Roma, 1900; A. LANG, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München, 1925; A. STOLZ, *Introductio in Sacram Theologiam*, Friburgo de Br., 1941, p. 99-101; A. GARDEIL, «*Lieux théologiques*», en DTC.

A. P.

**LUTERANISMO**: Se puede tomar en dos sentidos: 1) como secta religiosa, una de tantas de las

que nacieron de la llamada Reforma de Martín Lutero; 2) como sistema doctrinal creado por Lutero y divulgado por él y por sus primeros discípulos en oposición a la Iglesia y a la doctrina católica. Este segundo sentido es el que nos interesa.

Lutero (1483-1546), n. en Eisleben, vivió gran parte de su vida en Erfurt y en Wittenberg, en Alemania; tuvo una infancia triste y sometida a una dura disciplina en su casa y en la escuela. De ingenio poco común, tuvo sin embargo un sentimiento exuberante y violentas pasiones, siempre en lucha con su educación religiosa no exenta de supersticiones. Se hizo Agustino como consecuencia de un gran terror experimentado durante una tormenta. Estudió en un ambiente en que dominaban el Nominalismo de Ockam (que mortificaba la *razón* humana) y el Agustinismo (que mortificaba la *libertad* y la actividad del hombre bajo la acción de Dios). En el Convento se mostró al principio escrupuloso en la observancia, después comenzó a sentir los estímulos de la carne, a los que no siempre supo resistir: aquí se origina el violento drama de su espíritu aterrado ante el pensamiento de su condenación. Profesor de Sda. Escritura en Wittenberg, expuso en 1515-16 la Carta a los Romanos de S. Pablo, en que se habla del pecado original y del problema de la justificación. En S. Pablo creyó encontrar el gran principio de todo su sistema, esto es, que para justificar y santificar al hombre basta *la fe sin obras*. Ya había ocurrido el naufragio moral e intelectual de su espíritu cuando, en 1517, se presentó la ocasión de ponerlo en evidencia: la predicación de las indulgencias confiada a los Dominicos, contra la cual se levantó Lutero (movido también por algo de envidia), fijando a la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg 95 tesis en que se impugnaba la doctrina sobre las *indulgencias* (v. esta pal.). En 1520, León X publicaba contra Lutero y sus errores la Bula «*Exurge Domine*». Así comenzó la rebelión luterana, que había de desgajar de la Iglesia de Cristo tan gran parte de Europa.

*Esquema doctrinal del Luteranismo:*

1) La justicia original (v. esta palabra) era *connatural* en Adán lo mismo que la vista de sus ojos. 2) El pecado original (= pérdida de la justicia original) *corrompió intrínsecamente* la naturaleza, de manera que el hombre ya no es capaz de hacer ningún bien. 3) Con el pecado original decayó la razón humana y dejó de existir el *libre albedrío*. 4) Por lo tanto, el hombre ya no es *responsable* de sus actos, tanto más cuanto que está dominado tiránicamente por la concupiscencia, que es intrínsecamente pecaminosa aun en sus movimientos instintivos. 5) El hombre caído por el pecado original es *insanable*, de tal suerte que ni Dios puede curarlo. Por esta razón la *Redención* (v. esta pal.) es totalmente extrínseca a nosotros, realizada por Cristo, que se ha puesto en nuestro lugar para pagar la pena de nuestros pecados a la divina justicia *(sustitución penal)*. La justificación del hombre se realiza *extrínsecamente* de una manera negativa *cubriendo el pecado* (no destruyéndolo), y de una manera positiva *imputándonos* la san-

tidad y méritos de Cristo. 6) No hay en nosotros *gracia habitual;* la gracia actual no es una fuerza o una cualidad del alma, sino el mismo Dios obrando sobre nosotros. 7) El único acto bueno que puede hacer el hombre es la *fe fiducial*, o abandono en Dios, por la cual confía en la misericordia divina y en la remisión de sus pecados. 8) Por consiguiente, los *Sacramentos* no tienen razón de existir; Lutero conserva el Bautismo, la Penitencia (con la cual se declara, pero no se realiza, la remisión de los pecados) y la Cena (que ya no es la Misa). En la Eucaristía quedan el pan y el vino tal como son, aunque Cristo se hace presente en ellos (impanación), no por la Consagración solamente, sino también en virtud de la fe de los fieles. 9) La *Iglesia monárquica*, con su Jerarquía, es institución humana: entre el individuo y Dios no hay intermediario ninguno. La única fuente en que el hombre puede y debe beber la verdad divina es la Biblia, interpretada individualmente bajo la iluminación divina *(libre examen).* La Tradición no tiene más que un valor puramente humano. La Verdadera Iglesia de Cristo es la invisible (influjo de Wicleff y Huss). 10) Negación de las indulgencias, del Purgatorio, de la invocación de los Santos, y de las oraciones por los difuntos.

El Luteranismo podría caracterizarse como un seudo-sobrenaturalismo individual.

BIBL. — H. DENIFLE, *Luther et le luthéranisme,* 1910-1913; H. GRISAR, *Lutero, su vida y sus obras,* Madrid, 1934; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese,* Brescia, 1942; I. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland,* Friburgo de Brisg., 1939-40; J. PAQUIER, «*Luther*», en DTC. • F. J. MONTALBÁN, *Orígenes de la reforma protestante,* Madrid, 1942.

P. P.

**LUZ DE LA GLORIA** (latín «lumen gloriae»): Es una ayuda sobrenatural concedida por Dios al entendimiento de los bienaventurados para hacerle capaz de ver intuitivamente la divina esencia. En la *Sda. Escritura* se encuentra sólo alguna ligera referencia a esta luz, como p. ej. en el Salmo 35, v. 10: «Y veremos la luz en tu luz»; en el Apoc. 22, 4 ss., se dice que los bienaventurados verán el rostro de Dios sin necesidad de luz, porque el mismo Dios los iluminará.

Los *Padres* comentando estos textos hablan de un auxilio divino que hace al entendimiento humano capaz de ver a Dios. Así Ireneo, *Adv. Haereses,* libr. IV, c. 20; Epifanio, *Adv. Haereses,* 70, 7.

A fines del s. XIII los Begardos y las Beguinas (v. *Begardos*), sectas de Espirituales, predicaban que el hombre con sus fuerzas puede alcanzar la bienaventuranza, aun en esta vida, sin ningún socorro divino. El Conc. de Viena (1311-12) condena, entre otros errores que se les atribuyen, el siguiente: «el alma no tiene necesidad de la luz de la gloria que la eleve hasta ver a Dios y gozar felizmente de Él» (DB, 475).

El *Magisterio* eclesiástico declara con estas palabras la *existencia* de la luz de la gloria, sin entrar en la cuestión de su *esencia.*

Basados en estos datos, los Teólogos han desarrollado toda una doctrina en torno a la luz de la gloria: todos convienen, especialmente después del Conc. de Viena, en admitir la existencia, pero no

todos están de acuerdo en determinar su naturaleza.

Algunos, inspirándose en el Nominalismo, hablan de la visión beatífica como una cosa increada que se actúa por virtud de Dios en el alma bienaventurada, la cual permanece simplemente pasiva: por esto la luz de la gloria sería el mismo Dios en cuanto ilumina. Esta teoría es antipsicológica, por no tener en cuenta que el conocimiento lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural es un acto *vital* y por lo tanto debe brotar de las potencias del alma y quedar en ella como propio. Santo Tomás, en armonía con el análisis de la visión beatífica y los principios de la psicología humana, enseña que el entendimiento creado, no siendo proporcionado a la intuición inmediata de la esencia divina, debe ser *dispuesto* y *preparado* a ella con una energía inherente y permanente. En un lenguaje más claro reduce la luz de la gloria a una *cualidad habitual* (semejante a una virtud), infusa por Dios en el entendimiento de los bienaventurados, para elevarlo operativamente a la visión inmediata de la esencia divina. Esta cualidad infusa forma un solo principio operativo con el entendimiento, de manera que el acto vital de la visión beatífica procede totalmente del uno y del otro bajo diverso aspecto. Esta doctrina es común en la actualidad. La luz de la gloria (= «id sub quo») no suprime la inmediación de la visión, y es más o menos intenso según el grado de gracia santificante en que se encuentra el alma a la hora de la muerte.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 5; *Summa contra Gentes*, III, cc. 53-54; J. B. TERRIEN, *La gracia y la gloria*, Madrid, 1943; A. CHOLLET, *La Psychologie des élus*, París, 1900, c. 6; A. PIOLANTI, *De Novissimis*[3], 1950, p. 92 ss. • S. M. RAMÍREZ, *De Hominis beatitudine*, Madrid, 1942.

P. P.

# M

**MACEDONIANOS:** Nombre que se deriva de *Macedonio*, Obispo de Constantinopla (a. 360), quien, sin embargo, no parece haber profesado la doctrina de los llamados Macedonianos. Esta doctrina, enunciada ya por Arrio y Eunomio, consistía en negar la *divinidad del Espíritu Santo*, al que se consideraba como una *criatura* del Hijo. Por eso estos herejes son llamados con más propiedad Neumatómacos (= enemigos del espíritu) o también Maratonianos, del nombre de uno de sus cabecillas, llamado Maratonio, que fué Obispo de Nicomedia. S. Atanasio, informado de este nuevo error en las profundidades del desierto, adonde se había retirado, escribió tres cartas al Obispo Serapión para confutar esta última secuela del Arrianismo. Esta herejía fué condenada por el Conc. Constantinopolitano I (a. 381): el Papa Dámaso ratificó sus decisiones en el Conc. Rom. de 382.

BIBL. — TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1931, II, p. 57 ss.

P. P.

**MAGISTERIO ECLESIÁSTICO:** Es el poder conferido por Cristo a su Iglesia, enriquecido con el carisma de la infalibilidad, en virtud del cual la Iglesia do-

cente es la única depositaria y auténtica intérprete de la Revelación divina, que ella propone autoritativamente a los hombres como objeto de fe para conseguir su salvación eterna. Que este poder de enseñar sea de institución divina se deduce claramente de las palabras con que Cristo, a punto de dejar la tierra, confía a los Apóstoles la misión de evangelizar el mundo: «Id y enseñad a todas las gentes» (Mt. 28, 18): «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» (Mc. 16, 15). El medio establecido por Cristo para la difusión de su doctrina no es, por tanto, la escritura, sino la predicación oral, el *magisterio* vivo, al que Él asegura su personal asistencia hasta el fin del mundo con estas palabras que siguen en el lugar citado de S. Mateo: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo». Estas palabras demuestran que el magisterio fundado por Cristo es perpetuo e infalible (v. *Infalibilidad*). Confiado al colegio de los Apóstoles después de la constitución del primado de Pedro, fundamento y Pastor supremo de la Iglesia (Mt. 16, 18; Jo. 21, 15 ss.), este magisterio reside en Pedro y en sus sucesores como en su fuente y subordinados al Vicario de Jesucristo en los Apóstoles y en los Obispos, sus sucesores.

La Tradición, desde S. Ignacio a S. Ireneo y a S. Agustín, reconoce esta constitución jerárquica, y contra las aberraciones doctrinales y morales recurre constantemente a la enseñanza de la Iglesia romana y de su Obispo, en quien vive S. Pedro con su *Primado* (v. esta pal.). S. Agustín, recogiendo la voz de la Tradición, llega a decir que no creería ni en el Evangelio si el Magisterio de la Iglesia no se lo propusiese a su fe (*Contra ep. fundam.* c. 5, PL, 42, 176).

Según la doctrina católica, pues, la Sda. Escritura y la Tradición no son más que la fuente y la regla remota de la fe, mientras que la *regla próxima* es el magisterio vivo de la Iglesia, que reside en el Romano Pontífice y en los Obispos en cuanto están sujetos y unidos a él. El Conc. Vat. (Ses. IV, c. 4; DB, 1832) selló esta verdad definiendo que en el Primado de Pedro y de sus sucesores está incluído el supremo poder de magisterio, que es «veritatis et fidei numquam deficientis charisma». *Lutero* se atrevió a impugnar esta verdad y, negando el magisterio vivo, proclamó como única regla de fe la Sda. Escritura, entregada a la interpretación individual de los fieles. Pero aun prescindiendo de la contradicción evidente con la Revelación, esta teoría ha demostrado ser falsa en sí misma por los amargos frutos que ha dado en cuatro siglos de vida: las innumerables sectas protestantes, con los extravíos y degeneraciones doctrinales que las caracteriza, son una prueba evidente del fracaso de aquel falso principio (v. *Protestantismo, Artículos fundamentales*). La misma razón ve la necesidad de una guía fácil y segura para la vida de fe, teniendo en cuenta la dificultad en que se encuentran la mayor parte de los hombres para estudiar e interpretar la Sda. Escritura.

BIBL.—L. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, Roma, 1927, p. 356 ss.; J. V. BAINVEL, *De Magisterio vivo et de traditione*, París, 1905; S. SIRI, *La Chiesa*, Roma, 1944, p. 54 ss. * F. ALONSO BÁRCENA, *De Ecclesiae Magisterio*, Granada-Ma-

drid, 1945; L. Alonso Muñoyerro, *Magisterio del Papa y de los Obispos*, Madrid, s. d.

P. P.

**MAL:** Es el objeto de un problema que ha atormentado siempre a filósofos y teólogos. El primero que intentó una solución integral de tan viejo problema fué S. Agustín, obligado a estudiarlo en su lucha contra el *Maniqueísmo* (v. esta pal.), que ponía junto al Principio del bien el Principio del mal, según la concepción mazdeísta de los Persas. S. Agustín combatió este extravagante dualismo sirviéndose del concepto neoplatónico (cfr. *Plotino*) del mal como «non-ens», esto es, como privación del ser y, por lo tanto, del bien. En el mismo sentido habla difusamente el Seudo-Dionisio (*De divinis nominibus*, c. IV). Partiendo de estas fuentes llegó Santo Tomás en el desarrollo de la doctrina del mal en relación con la creación a la *Providencia* y *Ciencia divina* (v. estas pal.) y a la moción de Dios en las criaturas (v. *Concurso*).

Los puntos principales de la doctrina tomista son los siguentes: 1) El mal, metafísicamente es una *privación* parcial del bien y, por lo tanto, es más bien un «nonens», p. ej. la ceguera es igual a la ausencia o falta del bien de la vista en el hombre, que debiera tenerla. 2) Donde está la plenitud del ser, en el acto puro (Dios), no es posible el mal: en cambio, se mezcla con el bien donde hay *potencia* y, por lo tanto, defectibilidad. Desde el punto de vista del ser, el mal tiene su raíz en la *limitación* y *multiplicidad* de los seres creados. En la línea de la operación el mal se ingiere entre la potencia y el acto, en cuanto la primera no puede alcanzar el segundo, p. ej. en la semilla que no alcanza el desarrollo. 3) El mal, en cuanto «non-ens», no puede causar (= realizar = dar el ser), ni puede ser causado, sino «per accidens», por el mismo bien. De esta manera Dios, al crear el mundo (= bien), es causa indirecta también del mal, que se encuentra en el bien creado, que es necesariamente limitado, múltiple. 4) El mal no está ni en la intención ni en la idea de Dios, que lo conoce por medio del bien de que es privación. El mal, tanto físico como moral (= pecado), viene todo de las criaturas deficientes en su obrar por ser limitadas en su ser. 5) El mal no repugna a la Providencia, porque Dios provee ordenadamente al bien universal, que a menudo exige el sacrificio del bien particular. Por otra parte, El, que no quiere, sino que permite, el mal, sabe sacar el bien del mal. P. ej. la culpa original, que acentuó el mal físico y moral del mundo, fué permitida por Dios, que levantó sobre ella la obra grandiosa de la Redención.

BIBL. — Sto. Tomás, *De malo;* R. Jolivet, *Le problème du mal d'après St. Augustin*, París, 1936; Sertillanges, *St. Thomas d'Aq.*, París, 1925, I, p. 61 ss.; L. de Rosa, *Il problema del male*, Palermo, 1929, 2 vols.; P. Parente, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*, en «Acta Acad. Pont. Roman. S. Thom. Aq.», 1940; L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, París, 1940.

P. P.

**MALDONADO:** v. *Esquema histórico de la Teología* (p. 371).

**MANIQUEÍSMO:** Sistema doctrinal religioso fundado y divulga-

gado en el s. II por Manes o Manete («Mana» = espíritu del mundo luminoso) de familia oriunda de Persia, aunque nacido en la región de Babilonia. La infancia de Manes se halla adornada de múltiples leyendas. Se han perdido muchas fuentes, por lo que es difícil reconstruir la historia del Maniqueísmo y de su fundador. La nueva secta se difundió con sorprendente rapidez por Europa, por el Próximo y hasta por el Extremo Oriente a pesar de las persecuciones y hostilidad de toda especie con que tropezó. En aquellos tiempos la Caldea era un punto de confluencia de casi todas las religiones de Oriente y Occidente, por lo que le fué fácil a Manes elaborar con sus diversos elementos un sistema *sincrético*.

Por los fragmentos que se conservan de los escritos maniqueos y aun más por las fuentes indirectas, entre las cuales destaca S. Agustín, maniqueo antes de convertirse al cristianismo, podemos reconstruir la doctrina del Maniqueísmo, que llegó a tener su liturgia y su ascética. El principio fundamental del Maniqueísmo es el *dualismo* entre el espíritu y la materia, entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal. El principio del bien es Dios identificado con la luz: el principio del mal es la materia identificada por el pueblo con el diablo (Satanás). El origen del mundo y del hombre se complica con fábulas mitológicas que nos hacen recordar el *Gnosticismo* (v. esta pal.). Se habla del pecado original, de la esclavitud del alma, que viene a liberar Jesús (Redención). El hombre, como el mundo, es una mezcla del bien y del mal: para salvarse debe observar una rígida mortificación en sus *palabras* y en sus *obras*, especialmente en la lucha contra la sensualidad. Ayunos, régimen vegetariano, abstinencia del matrimonio y de los placeres sensuales forman la moral austera al menos de los *Elegidos* (los verdaderos fieles). A los *Oyentes* se les concedía mayor libertad. La Escatología maniquea está copiada de varias fuentes, entre ellas la cristiana. Se constituyó también una Iglesia maniquea con una especie de jerarquía, y en ella se administraban dos Sacramentos: el Bautismo y la Eucaristía (consagraban pan y agua).

S. Agustín combatió en una serie de obras los diversos aspectos del Maniqueísmo, que no se extinguió totalmente, sino que continuó viviendo agazapado hasta reaparecer amenazador y fuerte, después del s. XI, en la herejía de los Cátaros (en la Francia Meridional, Albigenses), contra los cuales suscitó Inocencio III una cruzada a causa de su profunda corrupción y de la prepotencia de esta secta. V. *Albigenses, Cátaros*.

El Conc. Lat. IV (1215) dirige sus definiciones contra los Albigenses junto con otras sectas heréticas (DB, 428 ss.).

BIBL. — F. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme*, Bruselas, 1912; P. PASCHINI, *Lezioni di storia Ecclesiastica*, Turín, 1931, I, p. 143 ss., y III, p. 381 ss.; L. TONDELLI, *Mani*, Milán, 1932; H. CH. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, París, 1949; G. BARDY, «*Manichéisme*», en DTC.

P. P.

**MANISMO:** v. *Animismo*.

**MARATONIANOS:** v. *Macedonianos*.

**MARCIONISMO**: Herejía del s. II, acaudillada por Marción, contra el cual escribió Tertuliano un libro *(Adversus Marcionem)*, que nos informa acerca del hombre y de sus doctrinas. Marción tuvo algún contacto con los gnósticos (v. *Gnosticismo)*, pero no llegó a ser verdaderamente gnóstico. Su actitud fué antignóstica en cuanto que prefería un ascetismo práctico riguroso, propuesto como único medio de salvación, en lugar de la ciencia soberbia («gnosis»). Considerando las diferencias que existen entre el A. T. y el N. T., Marción acabó por convencerse de que el Evangelio es la antítesis y condenación del A. T. Los Apóstoles no comprendieron a Cristo, sino que adulteraron su pensamiento. Sólo S. Pablo comprendió a fondo al divino Maestro, condenando el judaísmo. El Dios del A. T. es el Dios de la justicia y de la severidad, que siembra dolor y tribulaciones en la humanidad; en cambio, el Dios del N. T. es el Dios de la bondad y del amor, que se manifiesta en Jesucristo, *Espíritu Salvador*, aparentemente Hombre, que muere por nosotros para librarnos de la tiranía del «Demiurgo» (el Dios del A. T.). El hombre se une al Salvador por la mortificación de la carne, por la abstinencia de los placeres y del lujo, sufriendo voluntariamente, hasta llegar al martirio. Arrojado de la comunidad cristiana, Marción fundó una organización eclesiástica aparte, con su jerarquía propia. Fueron muchos sus secuaces, atraídos especialmente por la austeridad de su vida. Su obra fué continuada por Apeles, quien introdujo sensibles modificaciones en el sistema de su maestro. Conciértanse con Marción los *Encratitas* (v. esta pal.), que condenaban el matrimonio.

No se puede negar que a Marción le animó un sincero deseo de perfección ascética para sí y para los demás; pero cometió el grave error de negar las riquezas doctrinales del cristianismo y la genuinidad de la Iglesia apostólica, obra también de los otros Apóstoles, y no sólo de S. Pablo, a quien Marción contraponía arbitrariamente a los otros. Es una exageración evidente y un error de valoración histórica la opinión de algunos que quieren ver en Marción un reformador providencial y hasta un mártir de la Iglesia oficial. En el seno de esta Iglesia hubiera podido encontrar Marción la satisfacción a su tendencia ascética y el freno providencial contra sus aberraciones.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1942, p. 206 ss.; E. AMANN, «*Marcion*», en DTC; E. PETERSON, «*Marcione*», en EC, vol. VIII.

P. P.

**MARÍA** (hebr. «Marjam», de dudosa etimología, probablemente = señora, excelsa): La escasez de textos proféticos y de noticias históricas de fuente evangélica sobre la Madre de Jesús desconciertan solamente a un lector superficial y curioso; en realidad disponemos de todos los elementos esenciales para formar un juicio completo sobre la personalidad, grandeza y misión de María. Ella se destaca en primer plano en el designio divino de la salvación tal como se esboza en el A. T. y se realiza en el Nuevo. En la tragedia del primer pecado, en contraposición a Eva, la Madre del Mesías está

unida a Él en la victoria definitiva sobre Satanás (v. *Protoevangelio*), y su presencia permanece siempre viva en los subsiguientes siglos de la espera. En 734 a. C. el singular anuncio de Isaías (7, 34; cfr. Mt. 1, 22) la revela Madre-Virgen del Emmanuel (v. *Virginidad* de María) y su contemporáneo Miqueas (5, 1-2) la muestra «parturiente» en Belén.

En la historia evangélica, María domina el relato de la infancia de Jesús, que en la redacción de S. Lucas se debe, como reconocen incluso críticos no católicos, a los testimonios de ella. La mención de su nombre y de su descendencia davídica, su condición de esposa prometida en vísperas de concluir su matrimonio con el también davidita José, encuadran la relación del anuncio de la maternidad divina, que es la clave para la comprensión perfecta de la psicología y de la personalidad de María. Consciente de la gravedad de la proposición del Ángel, acepta no sin haber pedido algunas aclaraciones sobre las circunstancias de aquel suceso (Lc. 1, 26-38), mientras sus pensamientos y sentimientos se agitan en su corazón hasta brotar, más tarde, en el cántico del *Magnificat*, que demuestra hasta qué punto le eran familiares a María los textos sagrados y cómo su esperanza mesiánica estaba en perfecta armonía con la más auténtica tradición profética (Lc. 1, 39-56). Desde entonces María aparece como instrumento de gracias extraordinarias. A su voz, el precursor en el seno de Isabel advierte la presencia del Señor. La íntima tragedia de José enfrentado con la misteriosa maternidad de su esposa se resuelve en la Revelación de los grandes misterios realizados en Ella (Mt. 1, 18-24). La narración del nacimiento de Jesús la pone en significativa evidencia (Lc. 2, 16), y los Magos, primicias del paganismo junto a la cuna del Mesías, encuentran a Jesús en sus brazos (Mt. 2, 11). Los azarosos acontecimientos que siguen al gozo de Belén trazan para María un camino de persecución y dolor, que se le revela explícitamente como la suerte que la espera durante toda la vida de su Hijo, en las proféticas palabras del anciano Simeón (Lc. 2, 22-38). El largo paréntesis de su vida tranquila en Nazaret se halla interrumpido por el episodio de la pérdida de Jesús en el Templo, ocasión en que se nos manifiesta la delicadeza del corazón maternal de María en ansia mortal por su Hijo, y la fe con que acoge las misteriosas palabras en que Jesús afirma la independencia de su misión de todo vínculo humano (Lc. 2, 41-52). María espera el día de la separación por otros veinte años, y los treinta en conjunto que vivió en intimidad con su Hijo, de quien Ella sabe que es Hijo de Dios, en una vida completamente normal sin que ninguna manifestación extraordinaria revele a sus ojos y a los de los nazarenos la naturaleza y poder divino de Jesús, son la medida exacta de la profundidad de su fe y de su virtud.

María puede considerarse materialmente ausente durante el ministerio público de Jesús, pero, en Caná de Galilea, el primer milagro de Cristo es una excepción concedida por la intercesión de su Madre, que demuestra conocer el co-

razón de su Hijo y tener la certeza de poder contar con su omnipotencia. La discreción y la decisión con que María interviene cerca de su Hijo contrastan con el respeto con que Jesús la trata públicamente, al dirigirle la palabra, usando del solemne apelativo de «Mujer» (Jo. 2, 1-11; cfr. 10, 26).

La Madre de Jesús se encuentra dos veces con su Hijo en su vida de apostolado (Jo. 2, 12; Mt. 12, 46 y paral.), pero su presencia no tiene relieve especial. Dos veces habla Jesús de su Madre (Mt. 12, 49-50 y paral. y Lc. 11, 27), y sus palabras han sido calificadas de «duras», pero sin embargo son su mejor elogio. Jesús dice: «Quien hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, es... mi Madre», y, en respuesta a la mujer que había exaltado a la Madre del gran Maestro llamándola «bienaventurada», afirma: «Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica». En ambos casos, lejos de excluir a María del elogio, Jesús la señala como un perfecto modelo; los hombres han de saber que María no sólo fué grande por haber sido la Madre de Jesús, sino porque a este gratuito privilegio de Dios correspondió con toda su capacidad de amor, de obediencia, de sacrificio.

María vuelve a aparecer durante la Pasión de Jesús, Madre dolorosa al pie de la Cruz del Hijo, que le confía el Apóstol predilecto (Juan 19, 25-27) en señal y prenda de una más vasta maternidad.

La historia de la Iglesia primitiva nos presenta a María al frente de los discípulos reunidos en el Cenáculo para esperar el Espíritu Santo (Hechos, 1, 14), como Madre y Maestra de la Iglesia.

En una normalidad de vida exterior totalmente absoluta, María supo guardar en su corazón los más altos misterios de Dios. En la época de la Anunciación tenía probablemente poco más de quince años, y no sabemos los que contaba al tiempo de su glorioso tránsito, pero ciertamente es muy poco decir que su vida fué plena y perfecta.

(V. las pal.: *Asunción de María, Corredentora, Inmaculada Concepción, Maternidad espiritual* y *Maternidad divina de M., Virginidad de M.*)

BIBL. — Es tan grande la cantidad de publicaciones sobre la Sma. Virgen, que nos limitamos a escoger solamente unas pocas de carácter más positivo: «*Marie*», en DBV, IV, 777-809; «*Maria*», en EC, vol. VIII; R. M. DE LA BROISE, *La Sainte Vierge*[15], París, 1924; F. M. WILLAM, *Vida de María, la Madre de Dios*, Barcelona, 1948; V. MC. NABB, *Testimonianza del N. T. alla Madonna*, Brescia, 1939; A. M. VITTI, *Maria negli splendori della Teologia biblica*, en «Civiltà Cattolica», 1942, III, pp. 193-201; P. C. LANDUCCI, *Maria SS. nel Vangelo*, Roma, 1945; G. ROSCHINI, *Vita di Maria*, Roma, 1945; S. GAROFALO, *Le parole di Maria*, Turín, 1950. * G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Sma.*, Madrid, 1947; E. ESCRIBANO, *El alma de la Virgen María*, Madrid, 1947; J. A. SÁNCHEZ PÉREZ, *El culto Mariano en España*, Madrid, 1944; N. PÉREZ, *Historia Mariana de España*, publicados 5 tomos.

S. G.

**MARTIRIO** (gr. μαρτύριον, de μάρτυς = testimonio): Es el testimonio que un fiel rinde a Cristo y a su doctrina, afrontando voluntariamente la muerte, o, por lo menos, tormentos graves, infligidos en odio a Cristo y a su religión.

Este concepto lo encontramos ya en el Evangelio: Jesús mismo

exhorta a sus Discípulos a ser testigos de su vida y de sus palabras (Jo. 15, 27; Lc. 24, 26). Es más, les predice con todo detalle su suerte futura: serán arrojados de la Sinagoga, entregados por sus consanguíneos, acusados y llevados delante de los Reyes y Gobernadores, condenados a muerte por *su nombre* (Mt. 10, 17 y 24; Lc. 21, 12). Los Apóstoles manifiestan frente al mundo que son los *Mártires,* los testimonios de Cristo y afrontan serenos la muerte (Hechos 2, 32; I Petr. 5, 1).

El martirio de los Apóstoles y de sus más inmediatos discípulos y sucesores es una cruenta certificación de la *realidad histórica* del Evangelio, como *hecho,* y de su verdad como *doctrina* de Nuestro Señor. Aquellos mártires atestiguan con su sangre lo que han *visto* y *oído* y lo que *creen.* En cambio, el valor del martirio de los que murieron en los siglos sucesivos es más *moral* que histórico.

El martirio en conjunto constituye un motivo apologético y un argumento de la verdad de la fe cristiana. El nombre sagrado de mártir no compete sino a quien da *testimonio* de la verdad divina, que se encuentra solamente en Cristo y en su Iglesia: este generoso testimonio de sangre fundado en la fe es tal que según la doctrina cristiana puede sustituir al Bautismo y hacer al alma del mártir digna de entrar inmediatamente en el Paraíso. La Iglesia ruega *a* los mártires y nunca ha permitido que se rogase *por* ellos.

Fuera de la Iglesia no hay verdadero y propio martirio: un hereje de buena fe que muriese por Cristo podría tal vez ser puesto en el número de los mártires; pero no es mártir el hereje *contumaz* que muere por su secta, porque el suyo no es testimonio de la verdad divina, sino de una doctrina humana.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.,* II-II, q. 124; D. MARSIGLIA, *Il martirio cristiano,* Roma, 1913; P. ALLARD, *«Martyre»,* en DA; más exacto desde el punto de vista teológico, R. HEDDE, *«Martyre»,* en DTC. ° P. ALLARD, *El martirio*°, Madrid, 1943; ZAMEZA, *La Roma pagana y el cristianismo,* Madrid, 1943.

P. P.

**MASORÉTICO:** Se llama así el texto original hebraico del A. T. dotado de los signos de las vocales y de las anotaciones críticas de la *Masora* (= tradición).

La Masora, iniciada en la época de los Escribas (V-IV s. a. C.), fué codificada por los Doctores hebreos de la Academia de Tiberíades entre los siglos VI-X de nuestra era y tiene por fin la mejor conservación e inteligencia del texto hebraico. Actualmente se usa en el estudio del A. T. la edición masorética. Sustancialmente conserva íntegramente el texto original inspirado de la Biblia; las alteraciones eventuales que se han producido accidentalmente a través de las innumerables transcripciones han sido corregidas por los doctos confrontando las antiguas versiones y también, en ocasiones, con sólidas conjeturas.

BIBL.—La edición crítica más reciente del texto masorético es la publicada por A. KITTEL-P. KAHLE, Stuttgart, 1937; *«Massore»,* en DBV, IV, 854-66; J. VANDERVORST, *Intr. aux textes hebreu et grec de l'Ancien Testament,* Malinas, 1935; S. ZARB, *Il testo biblico,* Roma, 1939; G. PERRELLA, *Introd. gener. alla S. Bibbia,* Turín, 1952, nn. 179-185; *Institutiones bibl.,* I, Roma, 1951, lib. III, nn. 3-33. ° PRADO-SIMON, *Propaedeutica,* Madrid, 1943.

S. G.

**MASTRIUS**: v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**MATERIA Y FORMA** (de los Sacramentos): Cuando habla la Sda. Escritura de un Sacramento lo presenta como un rito compuesto de *cosas* y de *palabras:* así el Bautismo aparece constituído por un lavatorio junto con el cual se pronuncia la fórmula trinitaria (Mt. 28, 19: para los demás Sacramentos cfr. Hechos 8, 15-17; Mt. 26, 26-28; Jac. 5, 14; Hechos 6, 6, etc.). Sin embargo, la Sagrada Escritura no da más importancia a las palabras que a las cosas, ni asocia el rito sensible con el significado (cfr. Mt. 28, 19; Rom. 6, 3-11); enuncia solamente en concreto que todos los Sacramentos son compuestos de un gesto y de algunas palabras. Estas tres indeterminaciones han ido desapareciendo a medida que los Padres y Teólogos profundizaban en el estudio del compuesto sacramental.

En el s. XII y XIII los Escolásticos, después de determinar con exactitud el *septenario sacramental* (v. esta pal.), pudieron enunciar con gran facilidad que en abstracto todos los Sacramentos resultan compuestos en su signo sensible de cosas («res») y palabras («verba»); llevados de un profundo espíritu sistemático, no se contentaron con enunciar el hecho, sino que trataron de ilustrar el modo adaptando al mundo sacramental la teoría hilemorfista (del gr. ὕλη = materia, μορφή = forma), que, siguiendo las huellas de Aristóteles, habían aplicado al mundo físico. Les guiaba una sencilla reflexión. Si en el compuesto físico el elemento potencial e indeterminado se llama *materia* y el elemento determinante, *forma*, de la misma manera en el compuesto sacramental el elemento indeterminado se puede decir materia y el determinante, forma; así en el rito del Sacramento del Bautismo, p. ej., la cosa o sea el agua, indiferente por sí misma para indicar refrigerio, purificación u otra idea, es determinada a significar purificación por las palabras explícitas que la expresan: «Yo te bautizo, es decir, te lavo, en el nombre del Padre, etc.», Es, pues, conveniente que se llame materia al agua y forma a las palabras.

Algunos escritores acatólicos (Harnack, Turmel) se han escandalizado como si la Teología se hubiese humillado a ser esclava de la Filosofía aristotélica.

La razón arriba indicada muestra suficientemente la oportunidad de la terminología hilemorfista a propósito de los Sacramentos; por otra parte es precisamente misión de la Teología, según las enseñanzas del Conc. Vat., ilustrar el dogma «ex eorum, quae naturaliter cognoscuntur, analogia» (DB, 1796).

La Iglesia, a quien Cristo no sólo impuso el deber de custodiar, sino también concedió el poder de formular y adaptar a la capacidad de los fieles el depósito de la Revelación, ha adoptado, hace ya siete siglos, esta terminología en muchos documentos de su magisterio (cfr. DB, 672, 695, 914, 1963); tiene, pues, pleno derecho el teólogo católico a usar una fórmula que, además de haber sido consagrada por un secular uso eclesiástico, le ayuda a esclarecer muchos puntos oscuros de la doctrina sacramentaria.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 60; J. LOTTINI, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Roma, 1902, v. 3, *De Sacramentis*; J. B. UMBERG, *Systema sacramentarium*, Oeniponte, 1930; F. DIEKAMP-A. HOFFMANN, *Theologiae dogmaticae manuale*, Roma, 1934, v. 4 (*De Sacramentis*); G. BONOMELLI, *Il giovane studente*, Brescia, 1926, v. 2; «*Matière et forme*», en DTC. • S. *Th. S.*, t. IV, Madrid, 1951. A. P.

**MATERIALISMO**: v. *Panteísmo*.

**MATERNIDAD DIVINA (de la Virgen María)**: Es el fundamento de toda la grandeza y de todos los privilegios de María. El título θεοτόκος (= «Dei Genetrix», «Deipara») expresaba esta verdad en el lenguaje de los fieles de los primeros siglos. Teodoro Mopsuesteno y Nestorio en el s. V (v. *Nestorianismo*) impugnaron por primera vez este título, sosteniendo, de acuerdo con su error cristológico, que María alumbró al Hombre Jesús de Nazaret, en quien habitó el Verbo divino. María, pues, según los Nestorianos, es Madre de Cristo (Hombre), no Madre de Dios, tanto más que a Dios eterno le repugna nacer en el tiempo. S. Cirilo Al. opuso al error Nestoriano el peso de la tradición secular y la fuerza de las razones teológicas sacadas del misterio de la *Unión Hipostática* (v. esta pal.). El Conc. de Efeso (a. 431) condenó el Nestorianismo, reivindicando con la divinidad de Cristo la divina maternidad de María: por esto se le llamó el «Concilio de María».

En la Sda. Escritura se le llama a María varias veces y en sentido propio Madre de Jesús (Mt. 1, 18; Jo. 19, 25). Más aún, Isabel la saluda llamándola «Mater Domini mei», es decir, Madre de Dios. Pero para probar teológicamente esta verdad de fe basta este sencillo razonamiento: Cristo es el Verbo Encarnado, es decir, una Persona divina subsistente en la naturaleza divina y en la naturaleza humana asunta. Ahora bien, María dió a luz a Cristo en su integridad personal según la naturaleza humana: por lo tanto es verdaderamente Madre del Verbo, es decir, de Dios. Ni vale la objeción de que el Verbo con su naturaleza divina no deriva de María a la que preexistía: S. Cirilo respondía a esta dificultad diciendo que el alma humana es infundida por Dios y no deriva de los padres; y sin embargo nadie duda en llamarse hijo de su propia madre según todo él. Conviene, además, recordar que el Verbo es el término de una generación eterna del Padre y de una generación temporal de la Madre: dos generaciones, dos nacimientos, pero no dos filiaciones. Cristo es Hijo de Dios y, aun cuando toma la naturaleza humana, continúa siéndolo: no hay en El, inmutable, ninguna mutación, ninguna nueva relación. El es verdaderamente Hijo de María, pero la relación mutua es real sólo de la Madre al Hijo, no del Hijo a la Madre. Finalmente, no ha habido hijo tan propio de su madre como lo fué Jesús de María, que lo concibió sin concurso viril.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, q. 35; J. B. TERRIEN, *La Madre de Dios y Madre de los hombres*, Madrid, 1948; E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Turín, 1936; B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, París, 1939; G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, 3 vols., Milán, 1940-42; H. M. MANTEAU-BONAMY, *Maternité divine et Incarnation*, París, 1949. • G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid, 1947. P. P.

**MATERNIDAD ESPIRITUAL** (de la Virgen María): María, Madre verdadera del Hijo de Dios (v. *Maternidad divina*), es Madre espiritual de todo el género humano a cuya salvación cooperó con el Redentor. Esta verdad se expresa en el Calvario, cuando Cristo moribundo confía la Virgen a Juan y Juan a la Virgen: «Mujer, he aquí tu hijo». Después dice al Discípulo: «He ahí tu madre» (Jo. 19, 26-27). Ya Orígenes comentó: Cristo vive en todo cristiano perfecto, que por ello es llamado hijo de María. Los Padres establecen un paralelismo entre Eva, madre de los pecadores (= muertos) y María, Madre de los vivificados por la gracia divina (cfr. Justino, Ireneo). Además del testamento de Jesús moribundo tenemos una profunda razón teológica, señalada ya por S. Agustín (*De virginitate*, 5, 6). María es Madre de todos los hombres por ser la Madre de Cristo, de quien los hombres son miembros místicos. S. Pío X, Encícl. «*Ad diem illum*»: «En el mismo seno castísimo de la Madre tomó Cristo la carne y al mismo tiempo un cuerpo espiritual, compuesto de los futuros fieles... de suerte que de una manera espiritual y mística nos podemos llamar hijos de María y Ella es la Madre de todos nosotros.»

BIBL. — S. ALBERTO M., *Mariale*, q. 29, § 3; B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, París, 1939, p. 296 ss.; G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, II, Milán, 1942, p. 481 ss.; A. PIOLANTI, *Mater unitatis. De spirituali Virginis maternitate sec. nonnullos saec. XII scriptores*, en «Marianum», 1949, p. 423 ss.; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*[4], Turín, 1951. * G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid, 1947; CARD. GOMÁ, *María, Madre y Señora*, Toledo, 1938; L. COLOMER, *La Virgen María*, Barcelona, 1935.

P. P.

**MATRIMONIO** (lat. «matris munus» = oficio de la madre): Es el Sacramento que prepara a los nuevos candidatos al reino de Dios.

En las primeras páginas de la Sda. Escritura (Gen. 2, 23 ss.; cfr. Mt. 19, 4 ss.) se perfila la estructura del matrimonio como contrato natural («officium naturae»). He aquí sus elementos: 1) ha sido instituído indirectamente por Dios por la constitución de los dos sexos, que por instinto natural se atraen, directamente por intervención positiva del Creador, narrada en el Génesis; 2) se constituye en cada caso por el mutuo consentimiento con que un hombre y una mujer se unen a los fines queridos por Dios; 3) se caracteriza por dos cualidades fundamentales: la unidad y la indisolubilidad, «dos en una sola carne»; 4) está orientado al fin principal de la procreación: «creced y multiplicaos» (Gen. 1, 27-28), al secundario de la ayuda mutua: «adiutorium simile sibi» (Gen. 2, 18), y al accesorio de disciplinar el instinto desordenado; 5) desde sus orígenes lleva consigo algo de sagrado, que todos los pueblos reconocieron en las ceremonias religiosas, de que rodearon las bodas y que Dios reveló claramente en el N. T. poniéndolo como símbolo de la unión futura de Cristo con su Iglesia (Ef. 5, 32). De la caída de Adán a la Redención no fué siempre observada la primitiva unidad e indisolubilidad, ni en el pueblo elegido, que por su dura cerviz alcanzó una especie de dispensa del mismo Dios,

ni mucho menos entre los paganos, que, admitiendo el divorcio y la poligamia, descendieron muy pronto a aquel bajo nivel moral de que Cristo vino a libertar al mundo. En efecto, Él, ante todo, restituyó al matrimonio su primitiva pureza, volviendo a poner en vigor la ley de la unidad (Mt. 19, 9; Mc. 10, 11; Lc. 16, 18) y sancionando la de la indisolubilidad con la célebre frase: «Quod Deus coniunxit homo non separet» (Mt. 19, 6), después elevó la institución matrimonial a la *dignidad de Sacramento*. Esta elevación esbozada en el modo de obrar de Cristo, sugerida más claramente por San Pablo (Ef. 5, 20-32) y enseñada abiertamente por la Tradición, levantó al *orden sobrenatural* el «officium naturae» y lo puso bajo la luz de la unión de Cristo con la Iglesia, de la que recibe su fisonomía propia. En efecto, así como la unión de Cristo con la Iglesia 1) nace de aquella generosa entrega, 2) por la cual Jesucristo en la efusión de su amor se da para siempre (indisolubilidad) a una sola Esposa (unidad), 3) para fecundarla espiritualmente, a fin de que se complete su Cuerpo Místico; así el matrimonio cristiano a) encuentra su génesis en la mutua entrega, expresada externamente en las palabras del contrato (rito sensible del Sacramento), b) que produce entre el hombre y la mujer un vínculo *único*, con absoluta exclusión de terceros, e *indisoluble*, duradero hasta la muerte, c) con el fin principal de la fecundidad, ordenada a multiplicar los ciudadanos del reino de Dios, al cual se agrega el fin secundario de ayudarse y confortarse mutuamente y el accesorio de mitigar el fomes de la concupiscencia.

Para la consecución de tales fines produce el matrimonio «*ex opere operato*» la gracia santificante y sacramental, que establece una orientación constante del organismo sobrenatural de los cónyuges, al cual va anejo un espíritu de rectitud en la procreación de la prole, de justicia y caridad mutua en levantar las cargas de la familia y en realizar la difícil misión de educar cristianamente a los hijos. Por su elevación sobrenatural el matrimonio se sustrae a la *ingerencia civil* y queda sometido a la vigilancia de la Iglesia, que determina las condiciones de validez del contrato conyugal, establece sus impedimentos y juzga de todas las causas relativas al vínculo sacramental (cfr. Conc. Trid., Ses. 24). Sobre la dignidad del matrimonio cristiano y los remedios contra los abusos modernos publicó Pío XI su espléndida Encíclica «*Casti connubii*», 1930.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, *Suppl.*, qq. 41-68; D. PALMIERI, *Tractatus de matrimonio christiano*[2], Roma, 1897; A. DE SMET, *Le Mariage chrétien*, Brujas, 1920; CARD. GASPARRI, *Tractatus canonicus de Matrimonio*, Città del Vaticano, 1932; D. VON HILDEBRAND, *Il matrimonio*, Brescia, 1931; J. DERMIN, *La doctrine du mariage chrétien*, Lovaina, 1938; C. CORSANEGO, *Il matrimonio*, Roma, 1932; N. LADOMERSZKI, *Saint Augustin, Docteur du mariage chrétien*, Roma, 1942; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 85-89; «*Mariage*», en DTC; A. LANZA, *De fine primario matrimonii*, Roma, 1941; C. BOYER, *Synopsis praelectionum de matrimonio*, Roma, 1942; B. LAVAUD, *Mariage, nature humaine et grâce divine*, Friburgo (Suiza), 1942; A. PIOLANTI-G. ZANNONI, «*Matrimonio*», en EC. * R. S. LAMADRID, *El matrimonio cristiano*, Madrid, 1944; R. ARAGÓ, *El matrimonio*, Barcelona, 1941; CARD. GOMÁ, *El matrimonio*, Barcelona, 1941.

A. P.

**MÁXIMO CONF.**: v. *Esquema histórico de la Teología* (p. 371), *Teándrica*.

**MAZZELLA**: v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**MEDIACIÓN**: Físicamente es la condición de quien se encuentra entre dos extremos de los cuales se distingue, aunque teniendo con ellos algo en común; moralmente es la acción de quien trata de unir y conciliar los extremos entre los cuales se encuentra. Es verdad de fe que Cristo es el Mediador perfecto entre Dios y los hombres. S. Pablo en su I Ep. a Tim. 2, 5: «porque uno solo es Dios, uno solo es también el Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús». Así se explican los Padres y el Magisterio de la Iglesia (cfr. Conc. Trid., Ses. 5: DB, 790). *Razón:* Cristo, como Dios-Hombre, se encuentra en las condiciones requeridas por la mediación física entre la Divinidad y la Humanidad. Pero le cuadra también la mediación moral, porque el Verbo se encarnó precisamente para reconciliar al género humano con Dios (v. *Encarnación*). El Verbo, en cuanto Dios, es igual al Padre y por lo tanto no puede ser Mediador; pero lo es en cuanto Hombre, según la naturaleza humana, que le dió posibilidad de padecer y reparar por nosotros. Sus acciones y pasiones humanas tienen valor redentivo en cuanto son propias del Verbo, que sustenta y dirige la naturaleza asunta. Cristo, pues, es Mediador según la naturaleza humana, pero no independientemente de la divinidad. S. Agustín (*Sermo* XII, 21): «He aquí el Mediador: la Divinidad sin la Humanidad no es mediadora; la Humanidad sin la Divinidad no es mediadora; pero entre la Divinidad sola y la Humanidad sola es mediadora la humana Divinidad y la divina Humanidad» (RJ. 1500). La mediación de Cristo en acto es la Redención, y se manifiesta concretamente en su *Sacerdocio* (v.).

*María*, como Madre del Verbo Encarnado, participa de un modo subordinado de la Mediación de Cristo ante Dios y es también Mediadora ante Cristo, su Hijo. Su Mediación consiste principalmente en rogar para obtener la aplicación de los frutos de la Redención, pero no puede restringirse a este oficio, porque la Sma. Virgen, asociada a Cristo, cooperó con Él en la gran obra redentora, contribuyendo a la adquisición de sus frutos saludables. V. *Corredentora*.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 26; I. BITTREMIEUX, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Brugis, 1926; V. M. IACONO, *Maria SS. mediatrice di tutte le grazie*, Pompeya, 1937; ROSCHINI, *Mariologia*, Milán, 1942, II, p. 272 ss.; R. SPIAZZI, *La mediatrice della riconciliazione umana*, Roma, 1951. ° H. ESTEVE, *De coelesti mediatione sacerdotali Christi, iuxta Hebr.* 8, 3-4, Madrid, 1949; BOVER, *Meditaciones sobre la mediación universal de María*, Zaragoza, 1947.

P. P.

**MEDINA**: v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**MENNONITAS**: v. *Anabaptistas*.

**MÉRITO**: Es el derecho al premio debido por una acción moralmente buena.

El mérito puede ser *de condigno*, si existe una justa proporción

entre la acción buena y el premio; y *de congruo*, si a falta de aquella proporción, interviene una razón de conveniencia o de benevolencia que mueve al que premia. ***Mérito sobrenatural*** es el que nace de una acción hecha bajo el influjo de la gracia divina y dice por ello relación al fin sobrenatural, que es la visión beatífica. Para el mérito sobrenatural se requieren cinco condiciones: 1) estado de *viador*, por ser la muerte el término de la prueba (v. *Muerte*); 2) estado de *gracia santificante*, porque el pecado hace imposibles las relaciones con Dios; 3) la *libertad*, sin la cual no se concibe la responsabilidad y, por tanto, ni el castigo ni la pena; 4) la *obra buena*, porque el mal merece más bien la pena; 5) una *disposición* de Dios, porque el orden sobrenatural es absolutamente gratuito, y ninguna criatura puede adquirir un derecho verdadero y propio frente a Dios sin su divino beneplácito.

El hombre, en estas condiciones, puede merecer, incluso *de condigno*, el aumento de la gracia y la vida eterna que S. Pablo llama «corona de justicia».

Cristo, durante su vida mortal, mereció para sí la glorificación del cuerpo (el alma gozaba ya de la visión beatífica), y para todo el género humano, sobre todo con su Pasión y Muerte, todo el bien sobrenatural y la vida eterna. Este mérito, lo mismo que la satisfacción, tiene un valor *infinito* y muy probablemente es en *rigor de justicia*, porque es propio del Verbo, sujeto operante en la naturaleza humana asunta. María mereció para nosotros *de congruo* todo lo que Jesús nos mereció *de condigno*. El Luteranismo al defender que la naturaleza humana había sido corrompida intrínsecamente por el pecado original hasta la pérdida de la libertad, negó toda posibilidad de mérito al hombre; el Conc. Trid. condenó este error reivindicando con la libertad el mérito bajo el influjo de la gracia: DB, 809 y 842.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 114; E. HUGON, *Le mystère de la Rédemption*, París, 1927, ch. VII; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*[4], Roma, 1951; J. RIVIÈRE, «*Mérite*», en DTC; M. GHIRARDI, «*Merito*», en EC.

P. P.

**MESÍAS** (hebr. «Mashiah» = ungido, en griego «Cristo»): Derívase este nombre de la unción, con que en la teocracia judaica eran consagrados los reyes. El título, pues, designaba originariamente a todos los reyes de los hebreos, pero después se reservó al rey supremo, al Redentor que había de conseguir para su pueblo la eterna salvación.

El Mesianismo es un fenómeno de profecías del A. T. relativas a la persona, origen y cualidades del Mesías y al reino espiritual, que había de fundar.

El Mesianismo es un fenómeno histórico y religioso exclusivo del pueblo de Israel, que invade todo el A. T.; además de los textos explícitos sobre el Mesías y su obra, toda la economía religiosa antigua postula como su complemento el Mesías; por ello encontramos profecías mesiánicas en todos los tiempos del A. T. con natural preponderancia en aquellos en que vivieron los *Profetas* (v.). Expresadas en el poético lenguaje hebraico, rico en imágenes, metáforas y amplificaciones, o referi-

das a situaciones y realidades contingentes, las profecías se sirven de este ropaje provisional para expresar realidades espirituales futuras, universales y eternas. Es imposible recoger en breves palabras todo el contenido mesiánico del A. T., pero, a título de espécimen podemos dar un cuadro sumario y general. Desde la primera página de la Biblia aparece el Mesías como el liberador del hombre de la esclavitud de Satanás (Gen. 3, 15), y paso a paso se irá indicando su origen humano de la descendencia de Sem (Gen. 9, 25-27), de Abraham y de su «semilla» (Gen. 12, 3; 18, 8; 22, 18; 26, 4; 28, 14), de la tribu de Judá (Gen. 49, 8; Num. 24, 17-19), de la familia real de David (2 Sam. 7, 11-12; Salmo 88, 3-38; Is. 11, 1, etc.). Nacerá en Belén (Miqueas 5, 1-5, Vul. 5, 2-6) de una Madre Virgen (Is. 7, 14-16), cuando se hayan derrumbado los grandes imperios antiguos y la misma casa de David (Dán. 9, 24-27; Amós 9, 11-12). Será anunciado por un Precursor (Is. 40, 3-5; Mal. 4, 50), comenzará a predicar en Galilea (Is. 9, 1) y obrará milagros (Is. 35, 5-6; 61, 1). Hijo de Hombre, el Mesías es llamado también claramente Hijo de Dios (Sal. 2, 7; Is. 9, 5). Es un Rey (Sal. 109; Is. 9, 3) humilde (Zac. 9, 8-10), que fundará un reino espiritual, universal y eterno, reino de justicia y de paz, reino de los Santos (Sal. 17; Is. 11, 6-9; 19, 23-24; 54, 2-3; 60, 1-6; Dan. 7, 13-14, 18, 22, 27, etc.).

Es un sacerdote nuevo (Salmo 109, 4) que instituirá un nuevo sacrificio (Mal. 1, 10-11) y fundará un Templo espiritual (Zac. 6, 12). Es un Profeta (Deut. 18, 15-19) lleno de todos los dones del Espíritu Santo (Is. 11, 2). Mediador entre Dios y el pueblo (Is. 42, 6), establecerá un nuevo pacto espiritual y eterno (Jer. 31, 31-34; Is. 42, 6-7; 55, 3-5). Pastor único y fiel (Ez. 34, 22-23), rescatará con una condena inicua y una dolorosa Pasión y Muerte los pecados de todos (Sal. 21; Is. 52, 13-53, 12), pero sus mismos crucifixores reconocerán su inocencia (Zac. 12, 10) y resucitará glorioso (Sal. 15, 10-11), para sentarse a la diestra del Padre (Sal. 109, 1), de donde volverá como Juez inexorable (Dan. 7, 13-14). La redención del mal, la reconstrucción de un orden de gracia y de santidad, la victoria sobre toda fuerza tenebrosa y hostil a Dios, la extensión de la salvación a todas las gentes de todos los tiempos; son en resumen las características del reino mesiánico, dominado por la figura del Mesías Hombre-Dios, y realizado en una sociedad visible y espiritual íntimamente ligada al Mesías.

Jesús ha dicho explícitamente que Él era el Mesías esperado por Israel (Jo. 4, 25-26) y ha acudido a las profecías antiguas para demostrar la legitimidad de su afirmación (Lc. 24, 27, 44-47; Jo. 5, 39).

La predicación de los Apóstoles, sobre todo en el ambiente judío, estribaba en esta demostración cuyo valor no ha disminuído con el correr de los siglos.

BIBL. — DBV, 1032-1040; DA, II, 1614-1654; PINARD DE LA BOULLAYE, *Jesús Mesías*, Madrid; F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A. T.*, Roma, 1935; A. VACCARI, «*Messianismo*», en EI, XXII, 953-957; L. TONDELLI, *Il disegno divino nella storia*,

Turín, 1947; A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'A. T.*, París, 1949; P. HEINISCH, *Teología del V. T.*, Turín, 1950, pp. 359-400; E. GALBIATI-A. PIAZZA, *Pagine difficili dell'A. T.*, Génova, 1951, pp. 283-326.

S. G.

**METEMPSICOSIS** (gr. μετά = después, tras, y ψυχή = alma): Es la teoría de la transmigración del alma humana de un cuerpo a otro (de hombre o de animal), con objeto de purificarse de sus culpas. Los espiritistas y teósofos modernos prefieren el término reencarnación (restringida solamente a los cuerpos humanos). Se encuentran huellas de metempsicosis aun entre los pueblos primitivos bajo el influjo del *Animismo* (v. esta pal.). Pero la tierra clásica de la metempsicosis es la India. Fué Buda quien la adoptó y la difundió como un elemento de solución del problema del mal y del dolor. El alma culpable debe liberarse de la mancha del pecado, compensando sus actos pecaminosos con otros tantos actos virtuosos; ésta es la famosa ley del «Karma», que regula mecánicamente la expiación de la culpa. Después de una serie de transmigraciones el alma queda al fin purificada y pasa al «Nirvana», descanso absoluto sin deseos y sin actividad (según otras sectas es una absorción del alma individual en Brahma). La metempsicosis se encuentra también en Egipto y en Grecia, donde prevaleció en el «Orfismo» y entre los Pitagóricos. Platón la recogió de estas fuentes (cfr. el diálogo *Fedón*): también Plotino habla de ella.

La teoría de la metempsicosis es absurda: a) *psicológicamente*, porque desprecia o destruye la unidad del individuo humano y su personalidad fundada en la unión sustancial de esta alma con este cuerpo; y también porque no respeta la proporción debida entre la materia y la forma; b) *moralmente*, porque pervierte el sentido de la expiación, la cual exige del culpable el reconocimiento de la culpa que se ha de expiar; ahora bien, el alma, que pasa de un cuerpo a otro, según esta teoría no tiene recuerdo ninguno de sus precedentes existencias. Esta misma amnesia es algo inexplicable. La metempsicosis no es conciliable con la doctrina católica, que enseña la unidad sustancial y personal del hombre y el tránsito del alma después de la muerte al tribunal de Dios, para tener el premio o castigo merecido inmediatamente (v. *Muerte, Juicio*).

BIBL. — L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Boudhisme*, París, 1925; P. TACCHI-VENTURI, *Historia de las religiones*, Barcelona (v. relig. de la India, Egipto, Grecia); R. HEDDE, «*Metempsycose*», en DTC; FRACASSINI, «*Metempsicosi*», en EI.

P. P.

**METODISTAS:** Secta protestante de amplia difusión, que cuenta hoy con más de 11 millones de secuaces. El *metodismo* (de «método», muy observado en esta secta) fué fundado en el s. XVIII por Juan Wesley, pastor anglicano, que, disgustado de la disipación y aridez espiritual del anglicanismo y entusiasmado con la lectura de la *Imitación de Cristo*, se dió primero a una intensa vida de piedad y después a un fervoroso apostolado de predicación y de obras de caridad, viajando por todo el mundo. Para dar consistencia y garantía de durabilidad al movimiento reno-

vador suscitado y alimentado por él, visto que la Iglesia anglicana oficial lo hostilizaba, se separó de ella y fundó una comunidad propia fuertemente organizada con Obispos, sacerdotes y diáconos, con reglas de vida y de apostolado y con Asambleas particulares y generales para el continuo control del movimiento. La doctrina metodista es sustancialmente protestante y se halla fundada en los 39 artículos anglicanos; pero su nota característica es la piedad, la mortificación (con ayunos sistemáticos), la lucha contra el mal y el pecado, y el celo por la salvación de las almas.

Al igual que los demás movimientos protestantes el metodismo se ha fragmentado en varias sectas: *Iglesia episcopaliana metodista, Iglesia protestante metodista* (que niega el episcopado), etc.

BIBL. — C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese,* Brescia, 1942; M. PIETTE, *La réaction wésléyenne dans l'évolution protestante,* Lovaina, 1935.

P. P.

**MIEMBROS (de la Iglesia):** La Iglesia es un organismo social y jerárquicamente constituído por el cual circula la vida sobrenatural. De la misma manera que un miembro puede participar de la vida del organismo de un modo perfecto, o puede también estar atacado de parálisis o incluso puede llegar a ser arrancado del mismo organismo, así los hombres en sus relaciones con la Iglesia pueden encontrarse en las siguientes condiciones:

1) O se hallan perfectamente unidos al organismo tanto por el vínculo interno de la gracia y de la caridad como por el vínculo externo dogmático, litúrgico, jerárquico (v. *Unidad de la Iglesia*), y son los miembros vivos de la Iglesia en los que circula plenamente la vida divina.

2) O, aunque roto el vínculo interior a causa del pecado, conservan todavía los vínculos externos, profesando la misma fe, participando de los mismos Sacramentos y obedeciendo a los mismos Pastores, y son los miembros muertos o paralizados de la Iglesia en los cuales, como en ramos secos, no fluye la linfa vital. Es sin embargo para ellos un bien el seguir unidos materialmente al organismo, porque es más fácil que puedan revivir y recibir nuevamente sus benéficos influjos.

3) O, habiéndose adherido en un tiempo a la Iglesia, con la aceptación, al menos externa, de todos los vínculos jurídicos (incluídos todos en la recepción del Bautismo), los han rechazado públicamente: tales son los *herejes*, que niegan pertinazmente alguna verdad de fe divina católica o la ponen en duda; los *apóstatas*, que niegan en bloque todas las verdades de fe cristina; los *cismáticos*, que niegan la sumisión al Romano Pontífice y no admiten relaciones («Communio») con los demás miembros de la Iglesia (CIC, can. 1325, § 2). Éstos son los miembros *separados* y amputados del organismo de la Iglesia.

4) Los *catecúmenos*, que aceptan la fe cristiana y que están dispuestos a obedecer a sus Pastores, aunque «*in voto*» pertenecen a la Iglesia, jurídicamente no se pueden llamar miembros de la misma, porque les falta el Bautismo, que es el acto con que un hombre entra a formar parte de

la sociedad eclesiástica (cfr. CIC, can. 87). Los infieles no pertenecen a la Iglesia más que *en potencia*.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 8, a. 3; *In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2; R. BELLARMINO, *De Ecclesia militante*, l. 3, c. 3; CARD. MAZZELLA, *De Ecclesia*, n. 590; G. VILMERS, *De Ecclesia*, n. 385; E. CARRETTI, *La propedeutica alla S. Teologia*, Bolonia, 1926; S. FRAGHI, *De membris Ecclesiae*, Roma, 1938; A. M. VELLICO, *De Ecclesia Christi*, Roma, 1940, p. 533-547; G. PHILIPS, «*Membri della Chiesa*», en EC. • SALAVERRI, *S. Th. S.*, t. I, Madrid, 1952.

A. P.

**MILAGRO** (lat. «miror» = me maravillo): En sentido lato es una cosa *extraordinaria*, que llama la atención y recibe el nombre de maravilla.

S. Agustín, desde un punto de vista *subjetivo*, llama milagro a un hecho difícil e insólito, superior a la esperanza y a la capacidad de quien lo observa, cuya posibilidad y realización ha sido preparada por Dios. Sto. Tomás añade con justa razón la noción *objetiva* de una intervención extraordinaria de Dios y da de él la siguiente definición (*Summa Theol.*, I, q. 110, a. 4): «Milagro es aquello que ha sido hecho por Dios fuera del orden de toda naturaleza creada». Los teólogos explican y precisan esta definición: a) Dios es la causa principal, que puede servirse también de una criatura cualquiera como de causa instrumental; b) el hecho se realiza dentro del mundo; c) fuera del orden natural, es decir, de un modo superior a las fuerzas de toda la naturaleza; d) fuera o sobre, no contra el orden natural, porque el milagro no es una violación de las leyes de la naturaleza, sino un hecho excepcional determinado por una virtud divina especial, que interviene en las cosas creadas, produciendo un efecto superior a su potencia natural. *La posibilidad* del milagro se apoya principalmente en el dominio absoluto de Dios como causa primera y libre del mundo, cuyas leyes físicas están subordinadas a Dios y, por lo tanto, no limitan ni su libertad ni su poder. Sólo el absurdo y el pecado son imposibles a Dios. El milagro puede superar las fuerzas de la naturaleza a) en cuanto a la sustancia del hecho, p. ej., la resurrección de la carne; b) y en cuanto al modo, p. ej., una curación instantánea. Finalmente, hay algunos milagros que son objeto de fe y están, por lo mismo, fuera de la experiencia sensible; otros son hechos externos, de evidencia palpable, y están ordenados por Dios a probar una verdad de fe. De estos últimos habla el Conc. Vat. (Ses. III, c. 3, DB, 1790) como de «signos certísimos de la divina Revelación acomodados a la inteligencia de todos».

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 110, a. 4; A. M. LEPICIER, *Del miracolo*, Roma, 1901; A. ZACCHI, *Il miracolo*, Milán, 1923; R. GARRIGOU-L., *De Revelatione*, París, 1926; D. A. SPEZZ, *Occultismo e miracolo*, Turín, 1933; A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez St. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Wetteren - Bruges - París, 1927; MICHEL, «*Miracle*», en DTC.

P. P.

**MILENARISMO** (o Quiliasmo) (gr. χιλιάς = millar): Concepto de origen judaico, que se desarrolló en torno del núcleo de las tradiciones mesiánicas. Los Profetas habían predicho el reino del futuro Mesías como una edad dora-

da, rica en gloria y felicidad: los Rabinos se deleitaron en describir con vivos colores aquel reino, acentuando su carácter material y fijando su duración en mil años seguidos del juicio universal y del fin del mundo.

El Apóstol S. Juan, en su Apocalipsis c. 20, se sirve de las imágenes y del lenguaje entonces en uso en el ambiente judío para expresar pensamientos y misterios cristianos en torno a la suerte futura de la humanidad y de la Iglesia de Cristo. Literalmente el sagrado texto habla de una derrota de Satanás, lanzado al abismo, y consiguientemente, de un reino triunfal, en que las almas de los Mártires y de los Santos, sacerdotes de Cristo, reinarán con Él mil años. Esta glorificación de los Santos es llamada *primera resurrección*. Después de este período Satanás quedará libre por un poco de tiempo y luchará de nuevo por seducir a los hombres: finalmente será vencido junto con su ministro el *Anticristo*, y entonces será el fin del mundo con la resurrección universal y el juicio.

Algunos Padres (S. Ireneo, S. Justino, Tertuliano), apegados a la letra, admitieron dos resurrecciones (la de los Santos y la universal), y entre ellas el reino milenario de Cristo en la tierra. Otros escritores (Cerinto, Apolinar) pervirtieron el concepto de aquel reino, reduciéndolo a un frenesí de orgías sensuales. Inmediatamente comenzaron las protestas (Cayo, presbítero romano, Orígenes), que culminaron en S. Agustín, quien, interpretando el Apocalipsis en un sentido simbólico y alegórico, eliminó para siempre del campo ortodoxo el milenarismo. El reino milenario no es en este concepto más que el período cristiano, en que Satanás está relativamente derrotado bajo la acción santificadora del Redentor y de su Iglesia. Al fin del mundo, tras una breve lucha, será definitivamente vencido. La primera resurrección, de que habla S. Juan, no es sino la glorificación de las almas santas que reinan con Cristo en el cielo y de alguna manera también sobre la tierra con la luz de su ejemplo. La Iglesia ha seguido tácitamente la línea trazada por S. Agustín, adoptando esta doctrina, y nunca ha mirado con buenos ojos las doctrinas opuestas. Recientemente (julio 1944) el Santo Oficio declaró que el milenarismo no puede defenderse ni siquiera en su forma mitigada (AAS. 1944, serie II, vol. 11, núm. 7).

BIBL. — S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 20, 7; L. GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, París, 1904; L. BILLOT, *De novissimis*, Romae, 1938; G. BARDY, *«Millénarisme»*, en DTC; A. PIOLANTI, *«Millenarismo»*, en EC. * BERAZA, *De Deo elevante... et de Novissimis*, Bilbao, 1924.

P. P.

**MINISTRO** (lat. «minister» = ayudante, siervo, etc.): Es la persona legítimamente diputada (v. *Orden*) para dispensar la gracia por medio de los Sacramentos y para ofrecer el Sacrificio de la Nueva Ley. Jesucristo, después de fijar el Sacrificio e instituir los Sacramentos, no se contentó con asistir como simple espectador al desarrollo de su obra, sino que quedó en el centro de su economía sacramental y sacrifical, invisible, pero eternamente activo, porque Él es quien ofrece y quien santifica a través de los signos sensibles.

Habiendo, sin embargo, establecido un plan de Redención en que lo invisible se manifestase siempre por medio de lo visible, exigía la armonía que su actividad, velada bajo el rito sacrifical y los signos sacramentales, se hiciese de alguna manera sensible a través del ministerio humano. Y al efecto se escogió ministros visibles de entre los discípulos (cfr. Lc. 27, 19; Jo. 20, 21-23; I Cor. 1, 4; II Cor. 5, 18-20), a los cuales, a imitación del Padre, que comunica a las criaturas la dignidad de causa, les transmitió una verdadera participación de su poder santificador, aunque subordinada siempre a su acción de causa principal, por lo que los ministros no son más que una irradiación del sacerdocio de Cristo, una exteriorización de su actividad de Pontífice Eterno, algo así como la «longa manus» con que opera.

En una economía en que la eficacia de los Sacramentos depende totalmente de la santidad y de la acción misteriosa de Cristo, es fácil comprender cómo para su validez *no se requiere* en los ministros ni la *fe* ni el *estado de gracia*.

En los primeros siglos del cristianismo se agitaron vivas polémicas sobre este tema, primero entre los católicos (entre S. Cipriano, Mártir, y S. Esteban, Papa), después entre S. Agustín y los Donatistas (s. V), los cuales sostenían obstinadamente que los Sacramentos administrados por los herejes y pecadores no eran válidos, porque «nemo dat quod non habet». El genio y la santidad del Obispo de Hipona lograron deshacer el cisma secular y poner en claro la doctrina católica, según la cual «Sacramenta sancta per se non per homines», porque Cristo es el principal distribuidor de su gracia y los ministros no son más que instrumentos que canalizan las aguas destinadas a fecundar el campo de las almas: no importa que el canal sea de oro o de plata, de plomo o de hierro, siempre que deje fluir el agua. Pero para que los ministros obren válidamente es necesario que tengan la intención de hacer lo que hace la Iglesia (v. *Intención*).

El ministro de ordinario es un *hombre viador*, adornado generalmente del carácter sacerdotal (v. *Orden*) y distinto de la persona recipiente, excepto el caso de la Eucaristía, en que el sacerdote se administra a sí mismo la Comunión.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 64, aa. 4-10; G. DROUVEN, *De re sacramentaria contra perduelles haereticos*, I, 1, q. 7, c. 2; P. BATIFFOL, *Le catholicisme de St. Augustin*, París, 1920, p. 77-348; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1931, t. 2, p. 398-411; P. PASCHINI, *Lezioni di storia Ecclesiastica*, Turín, 1930, vol. I, p. 157-160; 193-195; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*[4], Roma, 1951. * *S. Th. S.*, t. IV, Madrid, 1951; J. BELLACASA, *De Sacramentis*, Barcelona, 1948.

A. P.

**MISA** (lat. «missio» = envío, despedida; el rito de despedir a los catecúmenos antes del ofertorio dió el nombre en el s. IV a todo el conjunto de ceremonias de que se compone el sacrificio eucarístico): Es el sacrificio de la Nueva Ley. No podía faltar en el Cristianismo el acto supremo del culto, a cuyo objeto dotó Cristo a su Iglesia del sacrificio incruento, que había de ser el memorial perenne y la perpetua aplicación de los méritos adquiridos en el sacrificio cruento de la Cruz; la Misa

no es sino la repetición de la última cena según el mandato del Señor: «Haced esto en mi memoria»: ahora bien, la última cena fué un verdadero sacrificio, porque las expresiones usadas por Cristo: «Éste es mi Cuerpo *entregado* por vosotros» (Lc. 22, 19), «Ésta es la Sangre de la nueva alianza *derramada* en remisión de los pecados» (Mt. 26, 28), son, según el estilo bíblico, términos propiamente sacrificales (cfr. Gal. 1, 4; Ef. 5, 2; Lev. 1, 5, 15; I Petr. 1, 19). Esta conclusión se confirma eficazmente con las palabras de Malaquías (1, 10-11), que predice un sacrificio cuyos caracteres de santidad y de universalidad no se verifican más que en la Misa, y con toda la Tradición, que en la práctica litúrgica y con los más claros testimonios nos asegura que la voluntad de Cristo fué instituir un sacrificio real y verdadero que había de durar hasta la «parusía» (I Cor. 11, 26). De estos datos de la Revelación sacó la Iglesia razones más que suficientes, en el Conc. de Trento, para oponerse a los protestantes, que habían abolido totalmente el sacrificio del altar.

Los teólogos se vienen preguntando cómo la liturgia de la Misa, que se desarrolla en los tres grandes actos del ofertorio, de la consagración y de la comunión, verifica en sí la razón de sacrificio. En todo sacrificio verdadero se han de considerar el oferente, la víctima y el acto sacrifical, el cual comprende un elemento material, la oblación, y otro formal, la inmolación.

Todos están de acuerdo, conforme a la declaración del Conc. Trid. (DB, 938, 940), en reconocer que Cristo es el Sacerdote y la Víctima principal ofrecida e inmolada en el acto de la doble consagración del pan y del vino. Pero las opiniones se desunen cuando tratan de mostrar en qué consiste esencialmente la acción sacrifical de la doble consagración.

Dejando la opinión de Belarmino, Suárez y Franzelin, que poniendo una inmolación física parecen pecar por exceso, así como la del P. De la Taille y de Lepin, que contentándose con sola la oblación pecan por defecto, parece mejor atenerse a la doctrina tradicional, que presenta el sacrificio de la Misa como una oblación e inmolación verdadera, pero de orden místico y sacramental; esta doctrina parte del dato primitivo de la doble consagración: estando bajo las especies del pan, por las palabras («vi verborum») solamente el cuerpo, y bajo las especies del vino solamente la sangre del Señor, síguese que el Cuerpo de Cristo no en sí mismo sino en cuanto está contenido bajo las apariencias del pan, está *separado* de la sangre, en cuanto ésta se halla contenida bajo las apariencias del vino: así tenemos una inmolación real, pero mística, la única que dada la impasibilidad del Cuerpo glorioso del Redentor puede verificarse actualmente. Esta doctrina, que concuerda perfectamente con la doctrina del Conc. de Trento (DB, 938, 940), se apoya en los testimonios más hermosos de la Tradición, desde S. Gregorio Nacianceno a S. Agustín, y en la autoridad de los más grandes teólogos, de Sto. Tomás a Billot.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 83; L. Billot, *De Sacramentis*,

Roma, 1932; M. DE LA TAILLE, *Esquisse du mystère de la foi*, París, 1924; Íd., *Mysterium Fidei*, París, 1931; M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe*, París, 1926; J. GRIMAL, *Le sacerdoce et le sacrifice de N. S. J. C.*, París, 1926; G. PETAZZI, *La vera natura del S. Sacrificio dell'altare*, Cavarzere, s. d.; Íd., *L'essenza del sacrificio Eucaristico*, Padua, 1936; J. VAN DER MERSCH, *Adnotationes de sacrificio Missae*, Brugis, 1940; P. PARSCH, *Sigamos la Santa Misa*, Barcelona, 1949; C. CORAZZA, *La consacrazione delle due specie e le sue intime ragioni*, Venecia, 1940; G. SEMERIA, *La Messa nella sua storia e nei suoi simboli*, Turín, 1941; «*Messe*», en DTC; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Roma, 1945. Sobre una opinión especial defendida por el CARD. LEPICIER y V. BERNARDI y recogida por ROSCHINI, cfr. G. M. ROSCHINI, *L'essenza del sacrificio eucaristico*, Roma, 1936; *Sull'essenza del sacrificio eucaristico*, tomado de la «Palestra del clero», Rovigo, 1937 (opúsculos contra la sentencia de P. Petazzi); *La Santa Messa, breve esposizione dogmatica*, Turín, 1941; A. PIOLANTI, «*Messa*», en EC. * JUNGMAN, *El sacrificio de la Misa*, Madrid, 1952; J. M. LLOVERA, *Idea integral del sacrificio eucarístico*, Barcelona, 1946; J. L. DÍEZ, *Historia de la Misa*, Madrid, 1951; R. ALCOCER, *La Santa Misa*. Barcelona, 1945; T. BAUMANN, *El misterio de Cristo en el sacrificio de la Misa*, Madrid, 1946.

A. P.

**MISAL**: v. *Liturgia*.

**MISIÓN (divina)** (lat. «mittere» = enviar): Es la procesión de una Persona divina de otra con relación a un efecto particular producido en una criatura, en que la Persona se hace presente de un modo nuevo. La misión divina implica dos notas esenciales: a) que la Persona enviada procede de la otra que envía; b) un efecto nuevo puesto en el tiempo. La misión puede ser *visible* o *invisible*.

1) *Misión visible:* La del Hijo enviado por el Padre a tomar la naturaleza humana (Encarnación): «Cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo» (Gal. 4, 4). La Encarnación del Verbo es un efecto nuevo que, como acción *ad extra* (v. *Operación divina*), es común a las tres Personas, pero terminativamente es exclusiva del Verbo, que es el único encarnado. La relación entre Él y la naturaleza tomada (v. *Encarnación*) no añade, sin embargo, nada a la Persona asumente, que queda inmutable; esta relación es real de parte de la naturaleza asunta a la Persona, pero es sólo de razón de parte de la Persona a la naturaleza. Otra misión visible es la del Espíritu Santo bajo la forma de *paloma* (en el Bautismo de Jesús) y de lenguas de *fuego* (en el Cenáculo). Estas figuras eran signos que indicaban la presencia y acción del Espíritu: como efectos extrínsecos se atribuyen a las tres Personas en común; como signos dicen relación solamente al Espíritu Santo. Es evidente la profunda diferencia entre la misión visible del Hijo, que toma por suya la naturaleza humana, y la misión del Espíritu Santo, que se sirve de signos para manifestarse.

2) *Misión invisible:* Es más difícil y compleja. Se realiza únicamente con la infusión de la gracia santificante, por la cual Dios se comunica a sí mismo y se da al alma humana, que se convierte en su templo vivo, según las palabras del Evangelio: «Vendremos y haremos morada en él» (Jo. 14, 23). Propiamente esta misión invisible conviene al Hijo y al Espíritu Santo, al que la gracia dice relación como luz y como amor; pero en sentido lato se aplica también al Padre, que se da junto con las otras dos Personas.

Algunos quieren atribuir de un modo particular la inhabitación divina en el alma santificada al Espíritu Santo (v. *Inhabitación*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 43; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930, p. 262 ss.; P. GALTIER, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, París, 1933; KOLIPINSKI, *Le don de l'Esprit-Saint. Don incréé et don créé*, Friburgo, 1924.

P. P.

**MISIONOLOGÍA:** Es la ciencia de las misiones para la conversión de los infieles. El problema misional, siempre vivo en el seno de la Iglesia católica, ha tenido en estos últimos tiempos un desarrollo extraordinario bajo el impulso especialmente de Benedicto XV y de Pío XI, que en sus encíclicas «*Maximum illud*» (1919) y «*Rerum Ecclesiae*» (1926) han trazado las líneas del nuevo programa misional. Con el objeto de dar cada vez más evidencia a la gravedad del problema misional y de preparar adecuadamente las almas escogidas por Dios a esta gran empresa, Pío XI ha erigido Institutos misionológicos de carácter universitario con un programa orgánico de estudio. La misionología comprende una sección *teórica* dividida en *doctrinal* (Dogmática, Moral, Jurídica, Bíblica, Patrística) y *descriptiva* (Histórica, Geográfica); una sección *técnica* (Pastoral, Medicina, Lenguas). Otras muchas disciplinas auxiliares completan el programa.

Pío XII en su reciente Encíclica «*Evangelii praecones*» (11 junio 1951) hace una amplia reseña del progreso de las misiones católicas en los últimos 25 años, y recordando los actos de sus predecesores traza nuevas líneas y nuevas normas misionológicas para el futuro, presentando el problema de las misiones bajo todos sus aspectos.

BIBL. — G. BARBERO, *Le Missioni: Compendio di Missionologia dottrinale, descrittiva ed operativa*, Roma, 1939; P. DE MONDREGANES, *Manual de Misionología*², Madrid, 1951; S. PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, Roma, 1949-1950, 2 vols. (donde se trata con claridad y erudición de toda la Misionología bajo sus aspectos doctrinal y práctico). * A. C. OMAECHEVARRÍA, *Documentos de la Santa Sede sobre organización y propaganda misional*, Vitoria, 1950; F. J. MONTALBÁN, *Manual de historia de las Misiones*, Madrid, 1948.

P. P.

**MISTERIO** (gr. μυστήριον, de μύειν = cerrar la boca; cfr. latín, «mutus»): Es una cosa arcana, secreta, principalmente sagrada (cfr. misterios eleusinos, de Cibeles, de Isis, etc.). En la Sda. Escritura significa esta palabra, además de una cosa secreta en general, las cosas divinas del «reino de los cielos» (Mt. 13, 11), en S. Pablo la revelación de la salvación del mundo por medio de Cristo Redentor (Efes. 3, 9; Col. 1, 26, etc.). En el siglo pasado el Magisterio eclesiástico fijó definitivamente la significación de este término (Gregorio XVI, Pío IX, León XIII). El Conc. Vat. (Ses. III, c. 4, DB, 1795 ss.) lo define: «Los misterios divinos, por su misma naturaleza, trascienden de tal manera el entendimiento creado que, aunque hayan sido revelados y sean creídos, siguen sin embargo velados y oscuros durante la vida mortal».

El misterio, pues, en sentido estricto es una verdad divina cuya existencia puede conocer la razón humana solamente por medio de la Revelación, sin poder, sin embargo, comprender su esencia ni

aun después de ella. Así, por ejemplo, el misterio de la Sma. Trinidad.

En sentido lato se llama misterio una verdad conocida solamente por la Revelación y comprensible, después de ella, por parte de la razón; p. ej., la creación del universo en el tiempo. La razón humana no puede *demostrar* el misterio estrictamente dicho, pero lo puede ilustrar y puede defenderlo de las objeciones. La repugnancia entre un misterio de fe y los principios de la razón o los descubrimientos de la ciencia no puede ser más que aparente, porque la verdad sobrenatural y la natural se derivan juntamente de la misma fuente, que es Dios, verdad sustancial.

BIBL. — R. GARRIGOU-L., *De Revelatione*, París, 1926, p. 72 ss.; A. MICHEL, «Mystère», en DTC. Acerca del carácter analógico de nuestro conocimiento frente a los misterios de la fe, cfr. M. L.-T. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique*, París, 1931.

P. P.

**MÍSTICA - MISTICISMO** (griego, μύειν = cerrar la boca): La mística, en sentido *práctico*, es una condición de vida sobrenatural intensa que implica un conocimiento casi experimental y espiritual de Dios, acompañada a menudo de fenómenos psíquicos extraordinarios (éxtasis, estigmas, etcétera). En sentido *teórico* es la ciencia que estudia esta elevada espiritualidad bien desde el punto de vista teológico (*Teología de la mística*), bien desde el punto de vista psicológico (*Psicología de la mística*). La parte esencial de la mística es aquel sabroso conocimiento experimental de Dios a que se da también el nombre de *Contemplación* (v. esta pal.); tiene sus raíces en la gracia y en las virtudes infusas, especialmente en la fe y en la caridad, así como en los dones del Espíritu Santo. Iniciada en el espíritu humano con la cooperación del hombre, llega a la cumbre por influjo divino imprevisto, sin aquella cooperación, determinando fenómenos internos y externos que difícilmente pueden ser analizados y expuestos. Santa Teresa reduce a cuatro los grados de la Contemplación mística: 1.°, *la quietud*, en que el espíritu descansa sin verse libre todavía de todas las distracciones; 2.°, *la unión plena*, en que el sentimiento de la presencia de Dios es vivo y toda distracción es vencida; 3.°, *el éxtasis* (v. esta pal.), en que cesa el uso de los sentidos y todo movimiento del cuerpo; 4.°, *la unión transformante* o *nupcias espirituales*, en que el alma gusta de la presencia de Dios y se siente partícipe de su vida divina.

Son diversas las opiniones y los sistemas de clasificación de las fases y fenómenos de la vida mística: pero, según la opinión común, consiste esencialmente en un acto de conocimiento altísimo de Dios, intermedio entre la fe y la visión beatífica e inmediata, y en un acto de amor, que acompaña a este conocimiento. Los fenómenos psíquicos son como una repercusión sensible de aquellos dos actos esenciales.

Fuera del cristianismo se encuentra una tendencia o sistema místico en las religiones de misterios (p. ej. el «Orfismo») y en doctrinas filosóficas como la de Plotino. En el terreno cristiano, además del misticismo ortodoxo

vivido y profesado por almas tan extraordinarias como S. Bernardo, S. Francisco de Asís, Sta. Catalina de Sena, S. Juan de la Cruz, la ya citada Sta. Teresa, S. Pablo de la Cruz, ha surgido de cuando en cuando un misticismo degenerado, que la Iglesia ha condenado inmediatamente, como, p. ej., el *Molinosismo* (v. esta pal.). Muchos psicólogos y fisiólogos llevados de un juicio superficial pretenden reducir toda forma de misticismo a manifestaciones morbosas (histerismo, neurastenia, etc.) sin considerar que, según la doctrina católica, el misticismo es ante todo una vida sobrenatural llena de intensidad y en un plano secundario la manifestación de fenómenos psíquicos extraordinarios, que han de estar en armonía con la santidad y equilibrio moral del místico.

BIBL. — DELACROIX, *Étude d'histoire et de psychologie du mysticisme*, París, 1908 (con cautela); A. SAUDREAU, *L'État mystique*, 1921; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*², París, 1927; M. GRABMANN, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, München, 1922; J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, 1924; A. TANQUEREY, *Précis de Théologie ascétique et mystique*, París, 1928; A. STOLZ, *Teología de la mística*, Madrid, 1951; A. FONCH, «Mystique», en DTC. • J. G. ARINTERO, *La evolución mística*, Madrid, 1952; LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, *Introd. a las obras completas de S. Juan de la Cruz*, Madrid, 1950; CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Sta. Teresa de Jesús, su vida y su doctrina*, Barcelona, 1942; A. ORTEGA, *Razón teológica y experiencia mística*, Madrid, 1944; F. NAVAL, *Curso de Teología ascética y mística*, Madrid, 1942.

P. P.

**MOCIÓN DIVINA:** v. *Concurso divino*.

**MODALISMO:** Complicada herejía trinitaria nacida en Oriente a fines del s. II y divulgada ampliamente por la Iglesia occidental. Defiende un Monoteísmo riguroso hasta el punto de concebir la Trinidad de las divinas Personas como *tres modos de ser* y de manifestarse del único Dios: este Dios en cuanto crea y engendra es el Padre, en cuanto es engendrado y redime a los hombres es el Hijo (Cristo), en cuanto santifica es el Espíritu Santo. No hay, pues, distinción real de Personas, sino que uno solo es el principio de todo, esto es, el Padre, que ha creado, se ha encarnado, ha muerto y resucitado. De aquí los nombres de *Monarquianismo* (= un solo Principio) y *Patripasianismo*, dados a la herejía modalista. Su autor fué Noeto, condenado por el *Presbiterio de Esmirna*, donde predicaba su falsa doctrina: sus discípulos Epigonio y Cleomenes vinieron a Roma para propagar la doctrina de su maestro. Contra Noeto escribió S. Hipólito. Hubo además un Praxeas, que encontró en Roma la vigorosa oposición de Tertuliano. Pero más tarde (a principios del s. III) vino a Roma otro oriental, a quien se puede llamar el arquitecto del error modalista: Sabelio (de donde el nombre de *Sabelianismo*, con que se conoció este error en los siglos siguientes). Sabelio refinó el Monarquianismo reduciendo las Personas divinas a simples *modalidades* transitorias: Dios es el Padre o el Hijo o el Espíritu Santo, según su modo de obrar. De esta manera quedaba radicalmente eliminado el problema trinitario. El Papa Calixto excomulgó a Sabelio. Pablo de Samosata profesó junto con el *Adopcianismo* (v. esta pal.) el error de Sabelio. Posteriormente el Sabe-

lianismo sufrió notables ampliaciones y modificaciones.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1928, t. I, p. 253 ss. y 482 ss.; F. CAYRE, *Précis de Patrologie*, I, 166-67; G. BARDY, «*Monarchianisme*», en DTC.

P. P.

**MODERNISMO**: Herejía, o mejor dicho, conjunto de herejías nacidas en el seno de la Iglesia a principios de nuestro siglo bajo el influjo de la Filosofía y de la crítica moderna con la pretensión de elevar y salvar la religión y la Iglesia católica por medio de una renovación radical. Autores principales: en Francia, Le Roy y Loisy; en Inglaterra, Tyrrel; en Alemania, Schell; en Italia, los autores (anónimos) del *Programa de los Modernistas*, que no tienen originalidad, sino que se limitan a repetir ideas ajenas. El Papa S. Pío X publicó dos documentos contra el Modernismo: el Decreto del Santo Oficio «*Lamentabili*» (3 julio 1907, DB, 2001 ss.) y la Encíclica «*Pascendi*» (8 septiembre 1907). El primero consiste en una serie de sesenta y cinco proposiciones condenadas, la Encíclica es un análisis brillante y profundo de las teorías modernistas en contraste con la sana filosofía y con el patrimonio de toda la doctrina cristiana. Para formarse una idea exacta del Modernismo basta leer este documento pontificio, que, a pesar de las protestas de los Modernistas, ha demostrado, al correr de los años, su objetividad y eficacia.

El Modernismo es una amalgama de catolicismo verbal y racionalismo naturalista, basado en tres falsos sistemas filosóficos: 1) *Agnosticismo* (del Kantismo), que combina el subjetivismo, fenomenismo y relativismo, rebajando el valor del conocimiento racional. 2) *Inmanentismo*, según el cual la conciencia humana lleva virtualmente en sí misma toda verdad, aun la divina, que se desarrolla bajo el estímulo del sentido religioso (de la doctrina de Kant y de Schleiermacher). 3) *Evolucionismo radical*, según el cual la verdadera realidad no es el ser, sino el devenir dentro y fuera del hombre (de Hegel y aun más de Bergson).

*Consecuencias* de índole religiosa: a) Imposibilidad de demostrar la existencia de un Dios personal, distinto del mundo. b) La religión y la Revelación son un producto natural de nuestra subconsciencia, y el dogma es su expresión provisional, sujeta a perenne evolución. c) La Biblia no es un libro divinamente inspirado, por lo que debe ser estudiado críticamente como libro humano, sujeto a errores. d) La ciencia no tiene nada que ver con la fe: el crítico, como tal, puede negar lo que admite como creyente. e) La divinidad de Cristo no se deduce de los Evangelios, sino que es fruto de la conciencia cristiana. f) El valor expiatorio y redentor de la muerte de Cristo es una opinión de S. Pablo. g) Cristo no instituyó la Iglesia ni el Primado de Pedro, que después pasó a los Romanos Pontífices: la actual organización eclesiástica es el resultado de contingencias humanas, y puede mudarse continuamente. h) Los Sacramentos fueron instituídos por los Apóstoles, que creían interpretar de esta manera las instrucciones del Maestro. Estos Sacramentos sirven solamente para conser-

var vivo en los hombres el pensamiento de la presencia siempre benéfica del Creador. i) El dogmatismo rígido de la Iglesia romana no se concilia con la verdadera ciencia, ligada a la evolución universal y sometida a su suerte.

Pío X concluye, con justa razón, que el Modernismo, en virtud de estos principios deletéreos, conduce a la abolición de toda religión y, por consiguiente, al Ateísmo. V. *Inmanentismo, Pragmatismo, Sentimiento, Subconsciencia.*

BIBL. — GAUDEAU, *Les erreurs du modernisme,* París, 1908; E. ROSA, *L'Enciclica Pascendi ed il modernismo,* Roma, 1909; A. ZACCHI, *Dio-La negazione,* Roma, 1925, p. 289 ss.; J. REVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église,* París, 1929; v. «*Modernismo*» en DTC y DA; C. FABRO, «*Modernismo*», en EC. ° FERNÁNDEZ MONTAÑA, *El Syllabus de Pío X,* Madrid, 1905; MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia Católica,* t. IV, Madrid, 1953.

P. P.

**MOLINA:** v. *Molinismo.*

**MOLINISMO:** Sistema teológigo ligado al nombre de Luis Molina, jesuíta y teólogo español del s. XVI. Con ocasión de una disputa surgida en la Universidad de Salamanca en 1582 a propósito de una tesis del jesuíta Prudencio de Montemayor, sobre la libertad de Cristo, quiso Molina profundizar en la cuestión de la relación entre la libertad humana y la ciencia, la predestinación y la gracia de Dios. Como fruto de sus estudios publicó, en 1588, un libro titulado «*Concordia*», en que combatía el Luteranismo y el Calvinismo, que negaban la libertad del hombre. El dominico Bánez (v. *Bañecianismo*) censuró algunas proposiciones de aquel libro, con lo que se inició una famosa disputa entre dominicos y jesuítas, que todavía está en pie.

*Principios fundamentales del Molinismo:* a) Dios concurre a la acción de toda criatura, aun al acto libre humano, con un influjo *general* indiferente que obra no *sobre* la criatura, sino *con* la criatura (dos agentes coordenados) al mismo efecto: éste es el concurso *simultáneo,* del que nuestra voluntad se puede servir a su arbitrio; b) hay, además, un concurso *especial* para los actos sobrenaturales, la *gracia preveniente,* que junto con la voluntad libre constituye un sistema de dos causas coordinadas al mismo efecto, el acto saludable, el cual toma su *vitalidad* de la voluntad, y de la gracia, su *sobrenaturalidad;* c) la gracia actual se reduce al mismo acto vital en cuanto sobrenatural; d) en Dios se pueden distinguir tres ciencias: la ciencia de *simple inteligencia,* cuyo objeto son los *posibles;* la ciencia de *visión,* que tiene por objeto lo *real,* y la ciencia *media,* que tiene por objeto el *futuro hipotético:* las dos primeras las admiten también los Tomistas, la tercera es característica del Molinismo; en virtud de la ciencia media Dios prevé, aun antes de querer la creación, en su ciencia lo que haría un hombre libre puesto en un determinado orden de cosas, o en cualquier otro orden creable; e) con la ciencia media explora Dios el libre albedrío humano, según los varios órdenes creables y su eventual correspondencia a la gracia: de esta manera establece la predestinación, subordinada a la previsión de los méritos («post praevisa merita»). Mientras el Bañecianismo da más valor a los decretos de la divina voluntad en la

cuestión de la previsión de los futuros y de la predestinación, el Molinismo se lo atribuye al entendimiento divino. Algunos teólogos modernos se esfuerzan por conciliar estas dos actitudes sistemáticas con un sano sincretismo, pero el antagonismo entre las dos escuelas permanece, aunque en forma menos rígida.

BIBL.—TH. DE REGNON, *Bannesianisme et Molinisme*, París, 1890; A. D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, París, 1927 (en el apéndice polémica con R. GARRIGOU-L.); *«Molinisme»*, en DTC. • S. *Th. S.*, t. III, Madrid, 1950; A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 4, 115-385.

P. P.

**MOLINOSISMO:** Es el sistema seudomístico formulado y divulgado en Italia y fuera de Italia por el sacerdote español Miguel Molinos (1696). Habiendo ido a Roma, en 1664, para una causa de beatificación se quedó allí y escribió la *Guía espiritual* (1675), dividida en tres libros: el primero trata de las oscuridades, arideces y sensaciones con que Dios purifica las almas, después, del recogimiento interior y de la contemplación adquirida; el segundo habla del Padre espiritual, de las penitencias internas y externas; el tercero, de los medios con que Dios purifica las almas, de la contemplación infusa, la pasividad absoluta del espíritu y la paz interior. El libro, farragoso y enfático, aunque templado con un fervoroso sentimiento, salió con licencia eclesiástica y al principio hizo muy buena impresión, acaso por la estima de que gozaba Molinos por su piedad y por su celoso ministerio y un poco también por la protección de Cristina de Suecia, del Cardenal Azzolini y hasta del Papa Inocencio XI. Pero muy pronto algún atento lector descubrió el veneno que se ocultaba en las páginas de la *Guía:* Los primeros en ponerlo en evidencia fueron los Jesuítas, y después el arzobispo Caracciolo de Nápoles. El rumor fué creciendo, y Molinos, denunciado al Santo Oficio, fué puesto en prisiones (1685). Después de un cuidadoso examen se extrajeron del libro sesenta y ocho proposiciones, que fueron condenadas por un Decreto del Santo Oficio y por la Bula *«Coelestis Pastor»* de Inocencio XI (1687). La lectura de estas proposiciones, que Molinos reconoció como suyas, da la medida de la gravedad del falso y deletéreo misticismo, que enseñaba su autor, seguido con entusiasmo por no pocas almas, entre las cuales se hallaba el oratoriano Pedro Mateo Petrucci, más tarde Cardenal, que defendió a Molinos y su *Guía* con escritos que fueron incluídos en el Indice de libros prohibidos. Los principios fundamentales del Molinosismo se reducen a los siguientes: El hombre debe mortificar sus potencias y su actividad libre para alcanzar una especie de muerte mística en que el alma se funde con su Creador como en una sola cosa. La oración debe ser un habitual abandono en Dios, sin palabras, sin peticiones, sin obras. Sumergida el alma de esta manera en Dios, ya no tiene que preocuparse de lo que acontezca en el cuerpo: el demonio puede obrar en la carne las más obscenas acciones sin que el alma contraiga culpa alguna. Más aún, Dios humilla así a las almas sometiéndolas a los más graves desórdenes sen-

suales por medio del diablo, para purificarlas. No es necesario dolerse ni confesarse de estos pecados, ni es necesario hacer penitencias o mortificaciones. En una palabra, el alma mística debe ser como un cadáver en que sólo Dios obra a su voluntad. En toda esta monstruosa teoría es fácil señalar las consecuencias legítimas del Luteranismo, que había negado la libertad y la actividad del hombre para afirmar la inevitabilidad del pecado y la necesidad del abandono en Dios, que santifica sin quitar la culpa, sino sólo disimulándola.

BIBL. — Véase al pie de *Quietismo;* P. DUDON, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos,* París, 1921; J. PAQUIER, «*Molinos*», en DTC.

P. P.

**MONARQUIANISMO:** v. *Modalismo.*

**MONENERGETISMO** (gr. μόνη = una sola, y ἐνέργεια = actividad): Error iniciado, después de la condena del Monofisismo en el Conc. de Calcedonia (451), por algunos anticalcedonenses obstinados, especialmente por el agudo Severo de Antioquía, quien en su obra *Philaletes* pretende demostrar que cualquiera que sea la opinión que se tenga de las naturalezas de Cristo y de su unión, es cierto que el Hombre-Dios es un solo objeto operante y por lo tanto su actividad no puede ser más que *una* (teándrica). Este principio de *unidad dinámica* en Cristo desarrollado por otros preparará el camino a la herejía del *Monotelismo* (v.), lógicamente conectada con el Monenergetismo. La cuestión de la operación *teándrica* (v. esta pal.) forma parte de este error.

BIBL.—LEBON, *Le monophysisme sévérien,* Lovaina, 1909; JUGIE, «*Monophysisme*», en DTC, col. 2216.

P. P.

**MONISMO** (gr. μόνος = solo, único): Término usado por primera vez por Wolff para indicar un sistema opuesto al *Dualismo.* El Dualismo clásico distingue el mundo del espíritu del de la materia, hasta afirmar la eternidad del uno y de la otra *(Platón):* es también dualista el sistema aristotélico de la materia y de la forma *(Hilemorfismo),* aunque armónicamente compuestas en el llamado «*sínolos*» (el todo, el ser compuesto), a diferencia de la concepción platónica que ponía el alma prisionera en el cuerpo de un modo violento. Se distingue, por consiguiente, un *Monismo espiritualista* (todo es espíritu) y un *Monismo materialista* (todo es materia). Ejemplo del Monismo espiritualista es el *sustancialismo* de Baruc Spinoza († 1677), que reducía toda la realidad a una sola sustancia (divina), que se manifiesta de dos *modos* (correspondientes a dos de los infinitos atributos de Dios): el *pensamiento,* que constituye el mundo del espíritu, y la *extensión,* que constituye el mundo de la materia. Sin embargo, el uno y el otro son inmanentes en la única sustancia divina. A esta concepción estática se acerca el Monismo dinámico idealista (v. *Idealismo*), que resuelve todo en la idea (Hegel) o en el acto del pensamiento (Gentile): éste es el Monismo evolucionista del *devenir.* A él se opone el *Monismo materialista,* que tuvo un ardiente defensor en Ernesto Haeckel († 1910), el cual celebra en sus obras el triunfo de la materia hasta llegar a una especie de

apoteosis religiosa. Sin embargo, sabios insignes han descubierto las imposturas de este hombre, que contaminó con sus trucos la ciencia con fines propagandísticos.

Junto a estas formas precisas y determinadas del Monismo hay otras menos acusadas, en que la tendencia monística domina un sector del pensamiento, de la naturaleza o de la vida humana; y así se habla de Monismo *humanitario, sociológico, biológico*, etc. Si estas formas inferiores pueden a veces ser admitidas sin dificultad de orden moral o religioso, el Monismo absoluto, lo mismo el espiritualista que el materialista, no es conciliable con el pensamiento cristiano y con la doctrina católica, porque implica necesariamente el *Panteísmo* (v. esta pal.), es decir, la confusión entre Dios y el mundo, y la negación de la creación. Aun desde el punto de vista filosófico y científico el Monismo se revela falso y sin argumentos serios.

BIBL. — A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Florencia, 1924; F. KLIMCKE, *Il Monismo e le sue basi filosofiche*, Florencia, 1914; E. WASMANN, *Haeckels Monismus, eine kulturgefahr*, Friburgo, 1919; M. BARONCHELLI, *Monismo o Monoteismo?*, Bérgamo, 1923; P. MALLEBRANCQ, «*Monismo*», en DA.

P. P.

**MONOFISISMO** (gr. μόνος = solo, y φύσις = naturaleza): Error cristológico que llegó a la cima con el *Eutiquianismo* (v. esta palabra), que hacía que las dos naturalezas de Cristo se fundieran en una sola mixta. Pero hubo (y aun subsisten) formas mitigadas de Monofisismo, como el de Severo de Antioquía, cuya heterodoxia es más verbal que sustancial.

BIBL. — V. al pie de la pal. *Eutiquianismo.*

**MONOTEÍSMO** (gr. μόνος y Θεός = Dios): Sistema religioso que en oposición al *Politeísmo* (v. esta pal.) admite un solo Dios. El Monoteísmo por excelencia es la religión cristiana, que en el A. y en el N. T. ofrece una altísima idea del único Dios, con sus diversos atributos, los cuales, sin embargo, no dañan la absoluta unidad de la esencia divina. La Revelación del N. T. presenta a Dios en tres Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; éste es el misterio de la *Trinidad* (v. esta pal.), que el Magisterio de la Iglesia expresa en la fórmula «una naturaleza en tres Personas», en la cual queda intacto el Monoteísmo (en sentido *absoluto*, sustancial) y la pluralidad de las Personas se afirma sólo en línea relativa. El Monoteísmo, conservado admirablemente en la Tradición hebraica que desemboca en el cristianismo, fué la religión primitiva: el Politeísmo no es sino una degeneración, como lo han demostrado los estudios más recientes de la historia de la religión.

BIBL. — V. al pie de *Politeísmo*, *Dios*; P. PALAZZINI, *Il Monoteismo nei Padri Apostolici e negli Apologisti del II secolo*, Roma, 1944.

P. P.

**MONOTELISMO** (gr. μόνος = solo, y θέλω = quiero): Es la última de las grandes herejías cristológicas, que pone en Cristo una sola voluntad (la divina), mutilando de esta manera la naturaleza asunta del Verbo, como habían hecho el *Apolinarismo* y el *Monofisismo* (v. estas pal.). El Monotelismo se deriva del Monofisismo ...

través de las sutiles teorías de Severo de Antioquía sobre la actividad (ἐνέργεια) de Cristo (v. *Monenergetismo*). De la unidad de operación era fácil pasar a la unidad de voluntad; y el paso se maduró lentamente del s. VI al VII. Las circunstancias políticas favorecieron el desarrollo de la herejía: Heraclio († 641) quería la paz religiosa en el imperio, en el que hervía la discordia a causa de las numerosas sectas Monofisitas. Sergio, Patriarca de Constantinopla, más cortesano que eclesiástico, se dedicó a poner en práctica el deseo del Emperador, componiendo una serie de 9 anatematismos (633), en los cuales se pretendía conciliar la doctrina católica con el Monofisismo por un arreglo: el Monotelismo. No faltaron protestas por parte de los católicos advertidos: Sergio trató de llevar a su partido al Papa Honorio I con una carta ambigua, en que entre otras cosas decía que hablar de dos voluntades en Cristo era un escándalo, porque los fieles pensaban al momento que las dos voluntades estarían en discordia. El Papa Honorio sin salirse del terreno ortodoxo de las dos voluntades aceptó benévolamente el punto de vista de Sergio, admitiendo la *unidad moral* de las voluntades de Cristo. Sergio abusó de la respuesta pontificia para divulgar cada vez más su error. Contra él se levantaron dos campeones de la fe: S. Máximo, Conf., y S. Sofronio, Patriarca de Jerusalén, quienes con cartas y escritos diversos pusieron en claro el equívoco monotelita tan íntimamente ligado con el Monenergetismo. En Roma, S. Martín I en un Concilio (649), en que tomó parte S. Máximo, condenó la herejía y el «*Tipo*» con que Constante II quería imponer silencio en tan agitada cuestión. El Papa y S. Máximo fueron desterrados y maltratados. Sólo en tiempo de Constantino IV Pogonato, bajo el Papa Agatón pudo reunirse el VI Conc. Ecuménico (Constantinopolitano II, a. 680-681), que recogió y amplió las decisiones del Conc. Romano de 649, definiendo que la voluntad es propiedad de la naturaleza y que, habiendo en Cristo dos naturalezas, son también dos las voluntades, siempre concordes, por estar dirigidas por un solo agente, que es la persona del Verbo. De esta forma quedaba definitivamente consolidada la doctrina del Conc. Calcedonense sobre la integridad de las dos naturalezas distintas con sus respectivas distintas propiedades, voluntades y actividades. Fué lamentable la actitud de Honorio I, quien por imprudencia favoreció el error de Sergio (v. DB, 262 ss. y 289 ss.).

BIBL. — CHILLET, *Le monothélisme exposé et critiqué*, Brignais, 1911; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, II, 293 ss.; M. JUGIE, «*Monothélisme*», en DTC; acerca del Papa Honorio v. E. AMANN, «*Honorius I*», en DTC.

P. P.

**MONTANISMO:** Herejía de índole ascética nacida hacia el año 170 de la era cristiana. Un tal Montano, de donde vino el nombre de Montanismo, cristiano convertido de Frigia en el Asia Menor, comenzó a tener éxtasis e inspiraciones: dos mujeres, Priscila y Maximila, lo siguieron, manifestando también ellas fenómenos análogos. Muy pronto surgió todo un movimiento en pos del Profe-

ta, quien predicaba entre otras cosas el *fin próximo* del mundo y la segunda venida de Cristo a la tierra.

El Montanismo, a diferencia del Gnosticismo, más que una doctrina, es una *práctica ascética* rigorista. Montano decía ser inspirado y movido del Paráclito (Espíritu Santo), que había descendido sobre él, para que iniciara un cristianismo más rígido (prohibición de segundas nupcias, ayunos prolongados, duras mortificaciones, etcétera). La herejía montanista se divulgó desde el Oriente por todas partes, llegó a Roma y allí conquistó entre otros a Tertuliano, que murió fuera de la Iglesia católica. Varios Obispos se levantaron en contra de este peligroso movimiento, hasta que finalmente fué condenado por el Papa Ceferino.

BIBL. — J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, París, 1928, I, p. 215 ss.; P. Paschini, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Turín, 1930, I, p. 99; A. Maier, «*Montanismo*», en EC. • Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, Madrid, 1950.

P. P.

**MOPSUESTENO:** v. *Nestorianismo*.

**MUERTE:** Consiste en la separación del alma, que continúa viviendo, del cuerpo, que se disuelve en sus elementos. El alma es inmortal por su naturaleza, por ser espíritu puro, y por lo tanto simple e incorruptible. El cuerpo, como todo ser material, está sujeto por ley natural a la corrupción. Dios, sin embargo, había provisto con un especial privilegio a la integridad e incorruptibilidad del cuerpo humano: «Deus creavit hominem inexterminabilem» (Sap. 2, 23). La muerte corporal es consecuencia del pecado, según la amenaza divina: «El día que comiereis de aquel fruto, moriréis». Y S. Pablo dice explícitamente: «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte» (Rom. 5, 12). La muerte es ley universal, a la que quiso sujetarse el mismo Cristo. La muerte es el término no sólo de la vida terrena, sino también del tiempo útil para merecer. En efecto, Cristo, hablando de la muerte, la llama «noche en la que ninguno puede trabajar» (Jo. 9, 4). Y S. Pablo (Hebr. 9, 27): «Está determinado que los hombres mueran una vez, después de lo cual será el juicio». Ahora bien, el juicio decide inexorablemente la suerte del hombre. Esta verdad ha sido ampliamente desarrollada por la Tradición y, aunque no definida, el Magisterio ordinario de la Iglesia la ha enseñado siempre (DB, 530 ss. y 693; cfr. también 203 ss., donde se condena la opinión de Orígenes sobre la posibilidad de una redención final después de la muerte).

Fisiológicamente el momento de la muerte real no coincide, sino que sigue al de la muerte aparente. Una reciente teoría («*Iluminación de los agonizantes*») sostiene que el alma entre esos dos momentos puede experimentar una benéfica crisis de conversión bajo un especial influjo divino, pero esta teoría, que ensancharía tan notablemente el camino de la salvación, no ha encontrado favor entre los Teólogos.

BIBL.—(V. *Escatología*); A. Michel, «*Mort*», en DTC, donde se tocan las últimas cuestiones relativas a la muerte

aparente. STO. TOMÁS, *Summa contra Gentes,* IV, 95, en que se estudia la delicada cuestión de la inmutabilidad del alma inmediatamente de la separación del cuerpo; A. PIOLANTI, *De Novissimis,* Turín, 1950, p. 2 ss.

P. P.

# N

**NATURALEZA** (del lat. «nasci», natura = lo que ha de nacer; gr. φύσις): Significó primitivamente la generación de los seres vivientes; después el principio de esta generación; finalmente el principio intrínseco del movimiento y de la acción (Aristóteles).

La naturaleza coincide con la esencia de la cosa, pero, mientras la esencia dice relación al ser que la realiza, la naturaleza dice relación al obrar que la actúa. La naturaleza puede definirse «*principium quo remotum operationis*», mientras que las facultades son el principio «*quo proximum*» y el supósito o *persona* (v. esta pal.) es el «*principium quod*», el sujeto agente. La naturaleza se distingue del supósito o persona como una parte de su todo. Ella con sus elementos constitutivos y con sus leyes constituyen el orden natural, que tiene sus límites en el ser y en el obrar, en su potencia pasiva y activa. Lo que trasciende el orden natural se llama *sobrenatural* (v. esta pal.).

Dios puede elevar, como elevó de hecho, la naturaleza humana al orden sobrenatural por medio de la gracia; sin embargo, la naturaleza humana no tiene con respecto a este orden sobrenatural ni exigencia ni capacidad *activa,* sino solamente una capacidad *pasiva,* llamada *potencia obediencial* (v. esta pal.).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.,* III, q. 2, a. 1; Id., *De ente et essentia;* P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino,* Turín, 1949, p. 243 ss.; J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel,* París, 1920.

P. P.

**NATURALISMO:** v. *Racionalismo.*

**NEÓFITO** (gr. νεόφυτος = nueva planta): Término usado por S. Pablo para señalar a un nuevo convertido (I Tim. 3, 6). En otra parte compara el Apóstol (I Cor. 3, 6-8) el trabajo del obrero evangélico al de un labrador. La palabra ha pasado al lenguaje eclesiástico para designar a los recién bautizados. Como en el lugar citado recomienda S. Pablo a Timoteo que no ordene como Obispo a un neófito, en el antiguo derecho canónico, recogido más tarde por las Decretales, se estableció como irregularidad o impedimento para la ordenación el «defectus fidei confirmatae» propio de los conversos bautizados en la edad adulta. El Código actual ha suprimido esta irregularidad, pero pone a los neófitos entre los que «simpliciter impediti, iudicio Ordinarii sufficienter probati sint» (Can. 978, § 6).

BIBL. — F. CAPPELLO, *De Sacra ordinatione,* Roma, 1935; H. LECLERCQ, *Néophyte,* en EALC; E. AMANN, «*Néophyte*», en DTC.

P. P.

**NESTORIANISMO:** Gran herejía cristológica del s. V, que deshacía la unidad de Cristo, poniendo en Él dos sujetos, uno divino y otro humano. El autor principal

de esta herejía fué Nestorio, Obispo de Constantinopla, discípulo de Teodoro Mopsuesteno en la escuela Antioquena. En esta escuela dominaba un realismo de tendencia naturalista: Teodoro distinguía en Cristo los dos elementos, divino y humano como dos entidades reales, concretas, subsistentes por sí mismas, unidas sólo *moralmente.*

Nestorio, fiel a su maestro, desarrolló su doctrina en estos puntos fundamentales: a) Cristo es ante todo un hombre perfecto como cualquiera de nosotros; su naturaleza humana tiene, por tanto, su propia subsistencia, su autonomía y, por consiguiente, su personalidad; b) en Cristo Hombre reside el Verbo, Hijo de Dios, que habita en la humanidad asunta como en un templo; c) Cristo Hombre y el Verbo son de suyo dos sujetos, pero forman una sola cosa moralmente *(prosopon unionis)*, como el Rey y su Legado; d) siendo sólo accidental la unión entre los dos sujetos, no es lícito atribuir al uno las propiedades del otro; e) la Virgen María no es propiamente Madre de Dios (θεοτόκος), sino Madre de Cristo Hombre (v. *Maternidad divina);* f) sólo Cristo Hombre es Redentor, Sacerdote y Víctima, no el Verbo que está en El.

Nestorio, además, se muestra por lo menos favorable al *Pelagianismo* (v. esta pal.), es oscuro y reticente sobre el carácter *intrínseco* de la *justificación* (v. esta palabra), aun admitiendo la presencia real del Verbo en el pan consagrado *(impanación?)*. Contra Nestorio combatió Cirilo Al.: el ardor de la lucha se intensificó por la imprecisión de la terminología, especialmente de las voces οὐσία, φύσις, ὑπόστασις (esencia, naturaleza, hipóstasis, persona), pero no fué una simple logomaquia; S. Cirilo sabe y demuestra que defiende la *unidad real* de Cristo contra el *dualismo* deletéreo de Nestorio. La herejía fué condenada en el Conc. de Efeso (431), donde se afirmó la Maternidad divina de María y la unidad verdadera, real, sustancial, del elemento divino y humano de Cristo en la única persona del Verbo (v. *Unión hipostática).*

BIBL. — M. JUGIE, *Nestorius et la controverse Nestorienne,* París, 1912; A. SARTORI, *Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica nei Concilii di Efeso e di Calcedonia,* Turín, 1927; A. D'ALÈS, *Le dogme d'Éphèse,* París, 1931; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato,* Roma, 1951; Id., *L'Io di Cristo,* Brescia, 1950.

P. P.

**NEUMATÓMACOS:** v. *Macedonianos.*

**NIÑOS (muertos sin el Bautismo):** Sobre su suerte se han expresado algunos con excesivo rigor y otros con extremada indulgencia.

S. Agustín (seguido por S. Gregorio Magno, S. Anselmo, Gregorio de Rimini [«tortor infantium»], Bossuet, Berti) sostiene que son condenados, aunque afligidos con una pena ligerísima. Muchos teólogos, por el contrario, trazan las hipótesis más benignas. Cayetano sostiene que podían salvarse por un acto de fe emitido en su nombre por sus padres. Klee opina que en el primer instante de la separación del alma y del cuerpo son iluminados de manera que puedan determinarse al bien o al mal. Schell veía en su muerte una

especie de martirio, porque mueren a causa del pecado de Adán. Estas opiniones, aparte de las laudables intenciones de sus autores, no armonizan con los sanos principios de la doctrina católica.

La doctrina más común, a la que la Iglesia ha demostrado constantemente su favor, es la de que estos niños no sólo se ven exentos de todo sufrimiento, sino que gozan también de una felicidad natural, no muy distinta de la que el hombre hubiera poseído si no hubiese sido elevado al orden sobrenatural. Se hallan sin embargo sujetos a la pena de daño, que es la privación de Dios. V. *Pena*, *Pecado original*.

BIBL. — STO. TOMÁS, *II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2; *De malo*, q. 5, a. 2; A. D'ALÈS, *De baptismo et confirmatione*, París, 1927, p. 152-158; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Roma, 1945, v. 1, p. 190-192; A. MICHEL, *Le sort des enfants morts sans baptême*, en «L'ami du Clergé», 61 (1951), pp. 97-101; M. DAFFARA, «*Limbo*», en EC. * S. *Th. S.*, t. IV, Madrid, 1951.

A. P.

**NOCIÓN (divina):** Es una nota distintiva por la cual se reconoce cada una de las Personas divinas. Son cinco: *innascibilidad* y *paternidad*, propias del Padre (v. esta palabra); *filiación*, propia del Hijo (v. esta pal.); *espiración activa*, propia al mismo tiempo de las dos primeras Personas, y *espiración pasiva* o simple *procesión*, propia del Espíritu Santo. A las nociones corresponden los *actos nocionales*, que son dos: engendrar y espirar (que se pueden considerar en forma activa y en forma pasiva, según los términos). Los actos nocionales coinciden con las dos procesiones, que son precisamente la generación del Verbo y la espiración, que termina en el Espíritu Santo, la primera por vía de conocimiento y la segunda por vía de amor.

Suelen llamarse también nocionales los nueve nombres propios: Padre, Principio, Ingénito, Hijo, Verbo, Imagen, Espíritu Santo, Amor, Don.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 41; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*, 1949, p. 297 ss.

P. P.

**NOMINALISMO:** Es una corriente filosófica con profundas repercusiones en la teología iniciada sistemáticamente por Roscellino (s. XI) y continuada por Abelardo, recogida y desarrollada en el s. XIV por Ockam y por Biel. El nominalismo es una de las soluciones que se han dado al problema de los *universales*, que tanto apasionó desde el principio a los Escolásticos. Distinguiendo la *sensación* y el *fantasma* (de carácter particular, individual) del *concepto* (de carácter universal) como Sócrates-hombre, se preguntaba qué valor tenían en general los conceptos universales, p. ej., humanidad. Contra el *realismo exagerado* de origen platónico, que hacía de aquellos conceptos otras tantas formas reales subsistentes, los Nominalistas sostienen que no son sino puras voces o nombres de los cuales nos servimos para indicar a los individuos que tienen semejanza entre sí.

El concepto universal no tiene realidad ninguna fuera de la mente: la única realidad extramental es la cosa singular, el individuo, como esta flor, Ticio, Cayo, etc.

Con Abelardo, el Nominalismo se convierte en *Conceptualismo*

(el universal no es sólo una voz, un nombre, sino también un verdadero concepto). Con Ockam se profundiza la cuestión de la relación entre concepto y cosas reales, y se establece que el concepto tiene su realidad *subjetiva* en el alma *(objetividad ideal)*, pero fuera de ella de hecho no tiene nada (preludio del Kantismo). El Nominalismo en esta última forma reduce gran parte de la metafísica a la lógica, deprime la capacidad de la razón humana, preparando el camino al escepticismo posterior; en Teología, al negar la distinción real entre naturaleza y persona, compromete la doctrina trinitaria y cristológica; al negar los *hábitos* trastorna la doctrina de la gracia y tiende la mano al *Luteranismo* (v. esta pal.). Sto. Tomás resolvió el problema de los universales con el realismo mitigado: el universal existe formalmente en el entendimiento, pero tiene un fundamento real en las cosas.

BIBL. — DE WULFF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Lovaina, 1924, vol. I, p. 93 ss., y vol. II, p. 157 ss.; C. GIACON, *Guglielmo di Ockam, Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*, Milán, 1941; P. VIGNAUX, «*Nominalisme*», en DTC. * D. DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía*, Santander, 1953.

P. P.

**NOTAS (de la Iglesia):** Dícense notas de la Iglesia aquellas *señales características* que la distinguen como la verdadera institución de Cristo entre las muchas sociedades religiosas que pretenden tal honor.

Según la doctrina común, confirmada en gran parte por el Conc. Vatic. (DB, 1794), las notas de la Iglesia son las cuatro propiedades que el símbolo Niceno-Constantinopolitano atribuye a la sociedad religiosa fundada por Jesucristo: *unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad* (v. estas pal.). Obsérvese, sin embargo, que estas propiedades constituyen la piedra de toque, y las notas individuales de la verdadera Iglesia, no en cuanto tienen su origen del principio sobrenatural y latente que rige el organismo eclesiástico, sino en cuanto se manifiestan externa y *visiblemente* a los ojos de todos como efecto de aquella virtud misteriosa. P. ej., la unidad es una nota de la Iglesia no en cuanto las almas están espiritualmente unidas por la fe, la gracia, el Espíritu Santo, etc., a su única Cabeza, Cristo, sino en cuanto de esta comunión invisible y real de espíritus resulta *externa* y *experimentalmente* la concordia dogmática, litúrgica, jerárquica, de millones de hombres que profesan la misma fe, que se acercan a los mismos Sacramentos, que obedecen a los mismos Pastores.

Vengamos a una aplicación concreta. Los fieles que se glorían de nombre cristiano se dividen en tres grandes clases: *protestantes, cismáticos, católicos*. Es evidente que el *protestantismo* (v. esta pal.), considerado en sus varias sectas, está falto de *unidad*, por ser cada una de ellas independiente de las demás; falto de *santidad*, porque en cuatro siglos de historia no ha llegado a producir ninguna de estas obras cumbres de la gracia que son los Santos; falto de *catolicidad*, porque ninguna de sus sectas se halla presente de un modo eficiente y simultáneo en toda la tierra; falto de *apostolicidad*, porque se ha abolido la potestad de *Orden* (en el protestantismo todo

son sacerdotes), y la de *jurisdicción*, por haberse apartado del tronco apostólico.

Análogas observaciones se pueden hacer con respecto a las iglesias cismáticas, las cuales están ciertamente faltas de *unidad*, por constituir patriarcados independientes y nacionales (autocéfalos); de *catolicidad*, porque se hallan restringidas a determinadas regiones de Oriente, etc.

La Iglesia romana, por el contrario, aparece claramente adornada por las cuatro notas que, como cuatro resplandecientes gemas, atraen sobre ella la mirada de los infieles y aseguran a los católicos la divinidad de su misión (cfr. Conc. Vatic., DB, 1794). Es evidente la *unidad* de esta Iglesia centrada toda en el Papa, vigilante custodio de la unidad del dogma, del culto y de la disciplina. Se ve florecer en ella la virtud y madurar aquellos frutos de *santidad* tan brillantes y tan numerosos, que para recordar sus vidas y hechos portentosos se ha necesitado de una sociedad de hombres estudiosos, los Bolandistas, que llevan tres siglos trabajando sobre esta materia. Es también un hecho la original, simultánea y progresiva *universalidad* de esta Iglesia «que levanta sus tiendas de uno a otro mar». Finalmente, está probada la *apostolicidad* de su origen y la sucesión nunca interrumpida de los Papas en la Sede Apostólica, a la cual se hallan unidas todas las demás.

BIBL. — STO. TOMÁS, *In Symbolum Apostolorum expositio*, aa. 7-8; G. THILS, *Les notes de l'Église*, Gembloux, 1932; T. ZAPELENA, *De Ecclesia*, Roma, 1941, v. I (crítica de Thils); C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942; M. JUGIE, *Où se trouve le christianisme intégral? Essai de démonstration catholique*, París, 1947. * F. ALONSO BÁRCENA, *Las notas de la Iglesia en la Apologética contemporánea*, Granada, 1944.

A. P.

**NUEVO TESTAMENTO:** (v. *Biblia*). Es el conjunto de los 27 libros relativos a la historia de Jesús y de su Revelación, y de los primeros tiempos de la Iglesia. Por analogía con los libros del A. T. (v. esta pal.), se dividen en tres categorías:

*Libros históricos:*

1. — Evangelio según S. Mateo (28 caps.).
2. — Evangelio según San Marcos (16 caps.).
3. — Evangelio según S. Lucas (24 caps.).
4. — Evangelio según San Juan (21 caps.).
5. — Hechos de los Apóstoles (28 caps.).

*Libros didácticos:*

a) Epístolas de S. Pablo:

6. — A los Romanos (16 capítulos).
7. — I a los Corintios (16 capítulos).
8. — II a los Corintios (13 capítulos).
9. — A los Gálatas (6 caps.).
10. — A los Efesios (6 caps.).
11. — A los Filipenses (4 capítulos).
12. — A los Colosenses (4 capítulos).
13. — I a los Tesalonicenses (5 caps.).
14. — II a los Tesalonicenses (3 caps.).
15. — I a Timoteo (6 caps.)
16. — II a Timoteo (4 caps.).
17. — A Tito (3 caps.).

18. — A Filemón (1 cap.).
19. — A los Hebreos (13 capítulos).

b) Epístolas de otros Apóstoles o Católicas:

20. — De Santiago (5 caps.).
21. — I de S. Pedro (5 caps.).
22. — II de S. Pedro (3 caps.).
23. — I de S. Juan (5 caps.).
24. — II de S. Juan (1 cap.).
25. — III de San Juan (1 capítulo).
26. — De S. Judas (1 cap.).

*Libro profético:*

27. — Apocalipsis (22 caps.).

Todos son escritos ocasionales, pero tienen un tema único: la historia de la redención humana en su realización y en su desarrollo inmediato y futuro. Acerca de los *Evangelios,* v. esta pal. El libro de los Hechos, escrito por el autor del III Evangelio, ofrece, a grandes rasgos, la historia de la fundación y de la difusión de la Iglesia, primero en el ambiente judaico y después en el ambiente pagano, centrando toda la narración en torno de las dos grandes figuras de S. Pedro y S. Pablo. La parte más considerable del epistolario apostólico se debe a S. Pablo, el escritor más variado, más poderoso y más profundo del N. T. Trece cartas llevan su nombre en el saludo inicial, según el uso grecorromano, y una décimocuarta (a los Hebreos) le ha sido atribuída constantemente por la Tradición. Sus asuntos van del tratado teológico a la carta de recomendación, y, aunque nacidas de circunstancias particulares de comunidades o de personas, se encuentra en ellas tan divina elocuencia, tal plenitud de verdades y de enseñanzas morales, que constituyen un alimento vivificante siempre oportuno y actual.

Las Epístolas de los demás Apóstoles, llamadas católicas porque su destino era menos particular, presentan los mismos caracteres de ocasionalidad y de riqueza teológica.

El Apocalipsis de S. Juan es el único libro profético del N. T. Se abre con siete mensajes a siete Iglesias del Asia Menor, presentando a continuación, bajo la forma de complicadas y fantasmagóricas visiones, propias del género apocalíptico, las vicisitudes de la lucha entre el paganismo y la verdad cristiana, que sale al fin triunfante.

Todos los libros del N. T. fueron escritos y conservados en griego, excepto el Evangelio de S. Mateo, redactado originariamente en aramaico, la lengua que los judíos hablaban en Palestina, pero que fué traducido muy pronto al griego, habiéndose perdido toda huella del original aramaico.

Se conocen hasta el presente más de 4.000 códices del texto griego del N. T. Los más antiguos fragmentos, escritos en papiro, se remontan a las primeras décadas del s. II. El pergamino para la transcripción del sagrado texto comenzó a usarse a partir del s. IV, y el papel en el s. X. La división actual del N. T. en capítulos data, como la del A. T., de 1214; la división en versículos es de 1555, y se debe a Roberto Estienne.

Para el catálogo de los libros v. *Canon.*

BIBL. — E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, 4 vols., París, 1924-1928; H. HÖPFL-B. GUT, *Introductio spec. in N. T.*, Roma, 1949 (abundante bibl.); J. SICKENBERGER, *Introduzione al*

*N. T.*, Turín, 1942 (v. también la bibl. de la pal. *Biblia*). • SIMÓN PRADO, *Praelectionum biblicarum compendium*, t. III, *Novum Testamentum*, Madrid, 1947.

S. G.

# O

**OBEDIENCIAL (potencia):** Es la capacidad de la criatura a ser elevada por Dios a un estado y a una acción superior a su naturaleza y a su potencia natural. Según los Tomistas (que creen reflejar el pensamiento de Sto. Tomás) se reduce a una *no-repugnancia;* según los Escotistas y Suarecianos implica algo más, esto es, una disposición y una tendencia, si bien esta tendencia no puede alcanzar su objeto sin una intervención de Dios. La cuestión es muy delicada, porque de su solución depende la gratuidad del orden *sobrenatural* (v. esta pal.). Si se fuerza demasiado la sentencia escotista, el orden sobrenatural se convierte en una tendencia natural, y por lo tanto ya no es indebido, como enseña la doctrina católica. Si, por el contrario, se acentúa la posición tomista, lo sobrenatural aparece demasiado extraño a la naturaleza y no se comprende fácilmente cómo puede ingerirse en ella de manera que la perfeccione.

La Filosofía de Blondel se acerca a la posición escotista cuando pone en la naturaleza humana una apelación al sobrenatural. El Bayanismo y el Modernismo son una degeneración de esta tendencia inmanentista. (V. *Inmanentismo, Bayanismo, Deseo).*

BIBL. — STO. TOMÁS, *De veritate*, q. 29, a. 3; DE BROGLIE, *De la place du surnaturel dans la philosophie de St. Thomas*, en «Rech. de sc. relig.», 1924; J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, París, 1931; PIROTTA, *Disputatio de potentia oboedientiali*, en «Divus Thomas», 1930; P. PARENTE, *«Potenza obedienziale»*, en EC.

P. P.

**ÓBICE (de la gracia)** (latín, «obex» = obstáculo, impedimento): Es una indisposición moral que hace imposible la infusión de la gracia. Se distingue del *óbice del Sacramento,* que es la falta de un requisito, por la cual es nulo el Sacramento; p. ej., el sexo femenino es un impedimento para recibir válidamente el Sacramento del Orden.

El óbice de la gracia en los Sacramentos destinados a conferir la justificación a quien está en pecado mortal (Bautismo y Penitencia, llamados por esta causa *Sacramentos de muertos)* consiste en la falta de la contrición imperfecta o atrición (v. *Contrición*); en los Sacramentos instituídos para aumentar la gracia (Confirmación, Eucaristía, Extremaunción, Orden y Matrimonio, *Sacramentos de vivos)* consiste en la falta de gracia santificante (o en la falta de atrición en el que inconscientemente se encuentra en pecado mortal): en ambos casos nos encontramos con cierto apego al pecado. El sujeto puede conocer su indisposición moral o no conocerla; si la conoce, el óbice se llama *formal* y consiste en un afecto actual al pecado mortal que hace la recepción del Sacramento no sólo infructuosa, sino también sacrílega; si, por el contrario, el sujeto no la conoce, el óbice se llama *material,* y está constituído por la adhesión habitual al pecado mortal cometido, que hace infructuosa la recepción del Sacramento,

pero no sacrílega, porque la buena fe le excusa del pecado.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 69, aa. 9-10; CARD. FRANZELIN, *De Sacramentis in genere*[5], Roma, 1911; J. CONNE, *De Sacramentis Ecclesiae tractatus dogmaticus*, Brugis, 1933; J. JANOT, *Les sept fontaines*, París, 1939. * *S. Th. S.*, t. IV, Madrid, 1951.

A. P.

**OBISPOS** (gr. ἐπίσκοπος = inspector): Son los sucesores de los Apóstoles, de quienes por derecho divino han heredado el triple poder de instruir, de santificar y de gobernar una porción de la grey de Cristo (cfr. Mt. 18, 19).

Los Apóstoles, que recibieron el mandato de constituir el reino de Dios en el mundo por conquista, no tuvieron limitaciones territoriales. Pero la función de conquista ordenada a la organización de la sociedad eclesiástica era, por su naturaleza, transeúnte (prerrogativa personal). Efectivamente, desde el principio, los Apóstoles pusieron a la cabeza de las comunidades fundadas en las diversas regiones de su apostolado personas que los representaran en vida y los sustituyeran después de su muerte (cfr. I Tim. 6, 1-2; II Tim. 2, 25; 4, 2; Tit. 1, 13; 2, 1).

Es cierto que en los documentos inspirados se nombran indistintamente a los Obispos y a los Presbíteros, pero a fines del s. I o a principios del II sabemos, por las cartas de S. Ignacio de Antioquía († 107), que cada Iglesia era regida por su Obispo *(episcopado monárquico)*.

Los Obispos, por la Consagración, que es la ceremonia más sugestiva de la liturgia católica, son elevados a la cumbre del sacerdocio cristiano, y en su alma se imprime el carácter episcopal, en virtud del cual son dotados de la *suma potestad de orden*, que encierra el poder de confirmar y ordenar (cfr. Conc. Trid., Ses. 23, cán. 6 y 7; DB, 966, 967). En cambio, el poder de *jurisdicción*, que comprende la doble facultad de enseñar y de gobernar, se les transmite por la «Missio canonica», que es un acto jurídico emanado directamente del Papa, el cual es la Cabeza de los Obispos, como Pedro era el Príncipe de los Apóstoles. La potestad de jurisdicción de los Obispos es *ordinaria* e *inmediata* en la propia diócesis, no obstante el primado del Romano Pontífice (Conc. Vat., DB, 1828).

Al Obispo se hallan subordinados y unidos «como las cuerdas en la cítara» (Ignacio M., Efes. 3-4) los presbíteros (sacerdotes), los diáconos y los ministros inferiores, que le ayudan en el desempeño de las diversas funciones y de los varios oficios eclesiásticos.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa contra Gentes*, IV, 76; *Summa Theol.*, II-II, q. 108, a. 4, ad 2; q. 184, a. 6, ad 1, etcétera; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 83; P. BATIFFOL, *La Chiesa nascente*, Florencia, 1915; G. SEMERIA, *Dogma, Gerarchia, culto nella Chiesa primitiva*, Roma, 1902; V. ERMONI, *Les origines de l'Episcopat*, París, 1905; E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Roma, 1941, v. 1; I. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, París, 1951.

A. P.

**OBLACIÓN**: v. *Sacrificio*.

**OMNIPOTENCIA**: Potencia en sentido *pasivo* es la capacidad de recibir la acción de otro; en sen-

tido *activo* es la facultad de obrar y de producir. En Dios repugna la potencia pasiva (v. *Acto puro*), pero se le atribuye la potencia activa, purificada en su concepto de toda imperfección.

Es de fe que Dios no sólo es potente, sino que es omnipotente (cfr. Símbolo Apost., Conc. Vatic., DB, 1792). Las fuentes de la Revelación dan abundantes testimonios de esta verdad (Gén. 17, 1; Tob. 13, 4; Apoc. 4, 8; los Padres frecuentemente). Sto. Tomás afirma que la potencia divina se funda en su ser, porque un ente es potente en cuanto es en acto, y es tanto más en acto cuanto es más ser. Ahora bien, Dios es el Ser por esencia, esto es infinito y por lo tanto le conviene una potencia infinita de obrar. Omnipotencia es el poder de hacerlo todo, salvo que el objeto no sea factible en sí mismo; tal es todo lo que se opone a la razón de ser, como el pecado y el mal, que son más bien non-entes (v. *Mal*); de la misma manera Dios no puede hacer lo que es metafísicamente absurdo, p. ej., que las cosas pasadas no hayan sido (contradicción). La Omnipotencia de Dios considerada en sí misma se llama potencia absoluta; considerada en relación con los demás atributos y con el orden presente de la creación se llama potencia *ordenada*. P. ej., Dios podría destruir el alma inmortal (potencia absoluta), pero su Sabiduría no lo hace (potencia ordenada).

Leibniz sostiene que Dios no puede crear un mundo mejor que el nuestro (Optimismo): la doctrina católica reconoce la bondad relativa del mundo creado, pero enseña que Dios Omnipotente podría hacer más y mejores mundos si quisiera.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 25; SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925; I, p. 268 ss.; R. GARRIGOU-L., *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, 1924.

P. P.

**ONTOLOGISMO** (gr. ὄν = ente, y λόγος = ciencia, tratado): Debe esta palabra su origen a Vicente Gioberti, y el sistema por ella designado, al oratoriano francés Malebranche, quien lo esbozó, y al mismo Gioberti, que lo desarrolló orgánicamente en Italia.

Malebranche (cfr. especialmente: *Recherche de la vérité)* sostenía como punto fundamental de la filosofía que nosotros tenemos la idea innata del ente infinito (Dios), y que en Él contemplamos intuitivamente el objeto de todas nuestras ideas. Gioberti enseña (cfr. *Introduzione allo studio della Filosofia)* que el objeto primario de la filosofía es la *Idea,* que es la *primera realidad* y la *primera verdad* absoluta y eterna (primer ontológico y primer lógico); esta Idea absoluta (= Dios) es el objeto de una intuición nuestra primigenia, de la cual se deduce toda nuestra cognición; esta intuición vaga e inicialmente confusa se determina en un juicio: el Ente es necesariamente, y de este juicio pasa a la fórmula ideal: el Ente crea lo existente. De esta fórmula saca Gioberti toda su filosofía, pretendiendo encajarla dentro de la mejor tradición italiana encabezada por S. Buenaventura y S. Agustín. Pero esta genealogía es arbitraria. S. Agustín habla de Dios como luz y sol del alma, no en el sentido de que el alma intuya la esencia divina, sino en el sentido

de que Dios ha impreso en el alma una imagen luminosa suya por la cual conoce el entendimiento la verdad (cfr. *De Trinitate*, libro 14, cap. 15, y libro 12, cap. 15, n. 24).

Igualmente S. Buenaventura (*Itinerarium mentis in Deum; Breviloquium*) describe los diversos grados ascendentes del conocimiento humano y llega al grado supremo que no es la visión intuitiva de Dios (reservada a la otra vida), sino la contemplación ideal del Ente como acto puro en cuya luz se clarifica todo nuestro conocimiento. Ni S. Agustín, pues, ni S. Buenaventura han defendido nunca una visión intuitiva de Dios en esta vida como inicio natural del conocimiento humano, a la manera de Gioberti. Aunque Gioberti no admite que Antonio Rosmini sea ontologista (*Introduzione*, tomo I, pág. 357, y tomo II, página 64), sin embargo no se puede negar que el oscuro sistema rosminiano (al menos en su expresión objetiva) da lugar a la acusación de ontologismo cuando afirma que el entendimiento humano intuye el ser indeterminado, que el Padre abstrae del Verbo y que se distingue del Verbo lógicamente (*Teosofía*, vol. II, pág. 445). Esta acusación pierde fuerza si se considera a fondo el concepto rosminiano del ser *inicial-ideal*, que Rosmini denomina pertenencia del Verbo, negando por lo tanto que sea el Verbo. De hecho el ser inicial-ideal para Rosmini es la idea de las cosas creables, que se identifica con Dios en cuanto subsistente, pero en cuanto abstracta y participada o impresa en las criaturas, especialmente las racionales, se distingue de Él. En esta concepción Rosmini se acerca a Scoto, y si hubiese distinguido mejor la participación *formal* de la idea divina de la participación en la línea de la causalidad *eficiente* ninguno hubiera podido encontrar sombra de ontologismo en sus obras. De todos modos, en el cuadro integral de su sistema es tan difícil señalar el ontologismo riguroso como el idealismo; a lo más se podrá hablar de cierto tinte ontologista.

La Iglesia ha condenado explícitamente el ontologismo, resumiéndolo en siete proposiciones (Decr. del Santo Oficio, 1861; DB, 1659 ss.), y en otras 40 proposiciones (Decr. del Santo Oficio, 1887; DB, 1891 ss.) ha rechazado el pensamiento rosminiano, de las cuales el error ontologista aparece en las 7 primeras, tomadas en sí mismas separadas del contexto. Teológicamente, el ontologismo es erróneo, porque quita el carácter sobrenatural a la visión intuitiva de Dios haciendo de ella un acto natural de la vida presente. Filosóficamente el ontologismo, confundiendo el ser en general con Dios, lleva al Panteísmo: por otra parte no encuentra justificación, antes le contradice la experiencia psicológica en que no hay el menor rastro de intuición de Dios.

BIBL. — GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 1926; G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898; PADOVANI, *Gioberti e il cattolicismo*, Milán, 1928; F. PALHORIES, *Rosmini*, 1908; A. STROSIO, *Sulla questione se l'ente ideale sia Dio ovvero una creatura*, Rovereto, 1859; G. CAPONE BRAGA, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Milán, 1914; CARD. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo*, Roma, 1874; A. FONCK, «*Ontologisme*», en DTC; A. MICHEL, «*Rosmini*», ibid. • D. DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía*, Santander, 1953.

P. P.

**OPERACIÓN (divina):** En las criaturas, así como el ser se distingue de la esencia, así la operación se distingue de la naturaleza o sustancia y se reduce a un accidente («actio»). Pero Dios, que es esencialmente Ser (v. *Esencia*), es también esencialmente acción: en Él se identifica el operar con la sustancia, que es, por lo tanto, esencialmente dinámica. Y no es posible por su suma simplicidad distinguir realmente en Dios más operaciones con una distribución *específica* o *numérica:* un solo acto simplicísimo es toda su actividad (conocer, querer, obrar). Pero se puede hacer una distinción *rationis ratiocinatae* (v. *Atributos*) entre las varias operaciones que suelen atribuirse a Dios y de las cuales brotan las divinas relaciones que constituyen las Personas (v. *Trinidad*). Es importante sobre todo la distinción entre *operatio ad intra* y *operatio ad extra*. La primera es *inmanente* en sentido absoluto (formal y virtual); la segunda es inmanente formalmente, pero virtualmente es *transeúnte*. En realidad toda acción de Dios, idéntica con su esencia, debe ser inmanente; pero se dice en cierto modo transeúnte en cuanto que su virtud pone fuera de Dios un efecto real, como, p. ej., el hombre. El principio de la operación *ad extra* es Dios-Trino, toda la Trinidad, que obra necesariamente de consuno, con la misma voluntad omnipotente; en cambio, las operaciones *ad intra* pueden ser exclusivas de una u otra Persona divina, p. ej., engendrar, espirar (v. *Nociones* y *Actos nocionales*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 27, a. 1, q. 45, aa. 6-7; R. GARRIGOU-L., *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, 1924; D. RICCHETTI, *La creazione passiva nella scuola tomistica*, Roma, 1942.

P. P.

**ORACIÓN:** Se define comúnmente como una elevación del alma a Dios para expresarle los sentimientos y deseos propios. Psicológicamente la oración es un acto del *entendimiento*, mientras que la devoción es un acto de la *voluntad*, que se da prontamente al servicio de Dios; una y otra pertenecen a la virtud de la *religión*, que inclina al hombre a rendir a Dios la reverencia y el honor debido (Sto. Tomás). En sentido lato se suele llamar oración todo movimiento hacia Dios y toda obra hecha por Él. Pero estrictamente hablando la oración es la elevación de la mente a Dios (aspecto subjetivo) y una petición o súplica (aspecto objetivo).

El *Padrenuestro* es modelo divino de oración dictado por el mismo Jesucristo, quien nos dió ejemplo del uso continuo de la oración y nos exhortó a orar siempre.

La oración como acto de religión es un deber; pero es también una necesidad del alma, que siente sus debilidades y sus indigencias y se dirige humilde y confiadamente a quien puede ayudarla. La oración puede ser *mental* (silenciosa) y *vocal* u oral. El sonido de las palabras no sirve para comunicarse con Dios, que todo lo sabe, sino para excitar nuestros sentimientos y afectos. Niegan el valor de la oración los que admiten el fatalismo o determinismo universal, negando el concepto de un Dios providente. Pero, aun admitida la divina Providencia, puede

surgir una insidiosa dificultad: si la oración fuese válida mudaría los designios de Dios. Sto. Tomás responde que la divina Providencia ha dispuesto «ab aeterno» que algunos efectos estuviesen subordinados a la oración, la cual, por lo tanto, entra junto con los demás elementos dentro de los designios divinos.

El término de nuestra oración propiamente es sólo Dios Trino y Uno; sin embargo oramos también a la Sma. Virgen y a los Santos, para que intercedan por nosotros. La eficacia de la oración depende de la divina misericordia, pero ordinariamente es también proporcionada a la dignidad del que ora. El poder de intercesión de María lo expresan los Santos Padres con la frase: «Omnipotencia suplicante». Jesucristo oró en la tierra como Hombre, y de esta manera continúa, según S. Pablo, «interpellando» por nosotros en el cielo. También el pecador puede y debe orar de la mejor manera posible: Dios le escuchará no según la justicia, sino según su misericordia.

Toda la Liturgia cristiana atestigua la utilidad, la belleza y la necesidad de la oración. V. *Contemplación mística.*

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 83; J. SEGOND, *La prière*, 1925; O. ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik*, 1932; F. MENEGOZ, *Le problème de la prière*, 1933; R. PLUS, *Modo de orar siempre*; íd., *Modo de orar bien*, Barcelona, 1944; E. ELLER, *Das Gebet. Relig. psychol. Studien*, 1937; P. CHARLES, *La oración de todas las horas*, Barcelona, ELE, 1943; A. STOLZ, *Teología de la mística*, Madrid, 1951; «*Prière*», en DTC. * E. OSO, *El cuarto de hora de oración, según las enseñanzas de Sta. Teresa de Jesús*, Barcelona, 1947; C. VACA, *Haz meditación*; R. MAUMIGNY, *Práctica de la oración*, Madrid, 1943.

P. P.

**ORDEN** (lat. «ordo» = orden, clase, número, rango): Es el Sacramento por medio del cual se constituyen los sacerdotes de la Nueva Alianza. Cristo por derecho natural y por vocación divina es el Sumo Sacerdote del N. T., pero, debiendo sustraer su presencia visible, dejando sensible y perpetua, como requiere la naturaleza humana, la aplicación de la obra salvífica, escogió ya en la primera época de su vida pública algunos discípulos, a quienes educó con todo cuidado y diligencia. Como coronación de esta divina didascalia en el mismo momento en que instituyó el Sacrificio de la Misa en virtud de una investidura sobrenatural expresada en las palabras: «Haced esto en mi memoria» (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24), les transmitió el poder sacerdotal de renovar la oblación incruenta, recuerdo perpetuo de su inmolación sangrienta en el Calvario. El día de la Resurrección y de la Ascensión, confiriendo a los mismos Apóstoles el poder de perdonar los pecados (Jo. 20, 21-23) y la triple potestad de magisterio, ministerio y gobierno (Mt. 28, 19-20), los constituyó representantes de *Dios entre los hombres* (mediación descendente), en tanto que en la Última Cena los había hecho representantes de los *hombres ante Dios* (mediación ascendente).

*Número de las Órdenes.* Habiendo transmitido a los Apóstoles el poder de continuar su obra sacerdotal, Jesús en los días que pasó con ellos después de la Resurrección «loquens de regno Dei» así como constituyó una *jerarquía de jurisdicción* (v. esta pal.), confiriendo a Pedro el Primado sobre los demás Apóstoles (Jo. 21, 15

18), tuvo que dar instrucciones para una *jerarquía* paralela *de Orden* (v. esta pal.), ya que inmediatamente después de Pentecostés la encontramos constituída por tres grados: el episcopado, el presbiterado y el diaconado (Órdenes de institución divina, Con. Trid., Ses. 23, can. 6). Más tarde (s. IV y V) la Iglesia añadió a la jerarquía de origen divino otros grados inferiores: subdiáconos, acólitos, exorcistas, lectores, ostiarios (Órdenes de origen eclesiástico).

La *colación de las Órdenes* de origen divino estuvo siempre reservada al Obispo, mientras que la de las demás, exceptuando el subdiaconado en el rito latino, puede ser hecha, según los cánones y sus disposiciones, por un simple sacerdote (Cardenal, Abad, Vicario Apostólico). El episcopado, el presbiterado, el diaconado y el subdiaconado se llaman en lenguaje eclesiástico Órdenes Mayores, para distinguirlas de las Órdenes Menores, que son entre los latinos el acolitado, exorcistado, lectorado y ostiariado, entre los orientales en cambio se consideran Órdenes Menores el subdiaconado y el lectorado, las únicas Órdenes de origen eclesiástico admitidas en Oriente. Recientemente fué reconocido el subdiaconado como Orden Mayor también en la Iglesia Oriental.

*Rito de la ordenación.* Jesucristo, al conferir el Sacramento del Orden a sus Apóstoles, no se sirvió de señal ninguna, pero inmediatamente después de su Ascensión apareció el gesto, que quedó como rito esencial en la colación de las Órdenes Mayores: la imposición de manos unida a una oración (cfr. Hechos 6, 6; 13, 13; 2 Tim. 1, 6). La entrega de los instrumentos y todos los demás ritos son venerables y sugestivas ceremonias complementarias introducidas lentamente por los usos de las distintas Iglesias e incorporadas finalmente al *Pontificale Romanum.* Pío XII declaró solemnemente en su reciente Constitución Apostólica «*Sacramentum Ordinis*» de 28 enero 1948 (AAS, 40, [1948], págs. 5-7) que la esencia del Sacramento del Orden consiste en la imposición de manos y en la oración, que determina el significado del rito. Este insigne documento vuelve a sus orígenes la Teología y la Liturgia de las Órdenes.

Los *efectos* son el carácter y la gracia. Carácter del Orden: 1) Es la *participación más perfecta del sacerdocio de Cristo*, porque confiere el poder inmediato sobre el cuerpo de Cristo con el oficio de hacerlo presente con las palabras de la Consagración y de ofrecerlo en sacrificio aceptable al Padre (mediación ascendente). Quien puede obrar sobre la cabeza tiene también derecho a influir sobre el cuerpo, por lo tanto el sacerdote, que consagra el cuerpo verdadero de Jesucristo, adquiere un poder directo sobre el Cuerpo Místico, al que ha de instruir, santificar y gobernar. 2) Es el *derecho máximo a la gracia*, porque transmitiendo la participación más perfecta del oficio sacerdotal exige una reproducción de los sentimientos de Víctima, tanto más intensa en el alma del sacerdote por aquella ecuación de la nueva economía «sacerdos suae hostiae et hostia sui sacerdotii», y además porque, habiendo hecho del sacerdote el

sagrario viviente de la Divinidad, requiere que esté adornado con las piedras preciosas de las más altas virtudes. 3) *Confiere un puesto de preeminencia* en la sociedad eclesiástica, porque hace del sacerdote un guía padre y maestro de los fieles.

La *gracia santificante,* que aumenta este Sacramento «ex opere operato», es como el último toque que asemeja el alma a Cristo, al cual se agrega la gracia sacramental, que lleva consigo un aumento de todas aquellas virtudes y de aquellos dones que pudiéramos llamar profesionales: el don de la piedad y la virtud de la religión, para ofrecer dignamente el sacrificio; el don de la sabiduría para instruir y la virtud de la prudencia para gobernar.

El Conc. Trid. reivindica esta doctrina contra las negaciones de los protestantes en su Ses. 23 (DB, 938-968). Sobre la dignidad del sacerdocio promulgaron 3 grandes documentos Pío X, «*Exhortatio ad clerum catholicum*», 1908; Pío XI, Encícl. «*Ad catholici sacerdotii*», 1935, y Pío XII, Exhortación «*Menti nostrae*», 1950.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol., Suppl.*, qq. 34-40; CARD. VAN ROSSUM, *De essentia sacramenti ordinis*[2], Roma, 1931; P. POURRAT, *Il sacerdozio*, Brescia, 1932; PETAZZI, *Il sacerdote*, Padua, 1935; E. MASURE, *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*, París, 1938; G. TIXERONT, *L'Ordine e le ordinazioni*, Brescia, 1939; «*Ordre*», en DTC; J. PERINELLE, *Le sacerdoce*, París, 1936; S. GIRAUD, *Sacerdote e Ostia*, Milán, 1939; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 79-84; G. B. DA FARNESE, *Il Sacramento dell'Ordine nel periodo precedente la sess. XXIII di Trento*, Roma, 1946; H. LENNERZ, *De Sacramento Ordinis*, Roma, 1947; A. PIOLANTI, «*Ordine*», en EC. • G. HUARTE, *Tractatus de Ordine et Matrimonio*[4], Barcelona, 1931; GÓMEZ LORENZO, *Las Sagradas Órdenes*, Salamanca, 1946.

A. P.

**ORDENACIONES ANGLICANAS:** Se designan con este término las ordenaciones hechas en la Iglesia cismática inglesa según el rito eduardiano, o sea conforme al «*Ordinal*» promulgado por Eduardo VI el año 1550, por inspiración de Cranmer, donde, conservando la imposición de las manos, se reduce la forma a estas palabras: «Recibe el Espíritu Santo. Los pecados que perdonares serán perdonados, los que retuvieres serán retenidos. Sé fiel dispensador de la palabra de Dios y de sus santos Sacramentos».

Después de maduro examen histórico y teológico, León XIII, en 1896, declaró solemnemente, por su Bula «*Apostolicae curae*», que tales ordenaciones son inválidas, «irritae prorsus omninoque nullae» (DB, 1966). Las razones en que se basa el Pontífice son tanto la falta de la forma e intención debida por parte del ministro, como la declaración de Paulo IV.

La forma, en efecto, omite intencionadamente toda palabra que indique la facultad de ofrecer el sacrificio, que es el poder principal que confiere el Sacramento del Orden (v. *Orden* y *Materia y forma).* De este cambio ilegítimo de la forma se deduce la falta de intención por parte del ministro, porque todo el que cambia voluntariamente un rito establecido por Cristo en la administración de un Sacramento da a entender que no quiere hacer lo que el mismo Cristo instituyó y la Iglesia repite fielmente (v. *Intención).*

Por otra parte, está probado históricamente que los autores del

rito eduardiano querían excluir en absoluto todo lo que se refería a la Misa; tenían, por lo tanto, una intención diametralmente opuesta a la de Cristo, que instituyó el Orden con el fin principal de renovar el sacrificio eucarístico.

Por esta razón Paulo IV declaró ya en 1555, por su Bula «*Praeclara carissimi*» y por el breve «*Regimini universalis*», que eran nulas las órdenes conferidas según el *Ordinal* eduardiano; declaración que trazó la norma seguida constantemente por sus sucesores.

En consecuencia, toda la jerarquía anglicana, a partir de *Mateo Parker*, consagrado Obispo según el rito eduardiano, está privada totalmente del Orden sagrado y del carácter sacramental.

BIBL. — P. GASPARRI, *De la valeur des Ordinations Anglicanes*, París, 1895; S. BRANDI, *Le ordinazioni anglicane*, Roma, 1908; C. LOVERA DI CASTIGLIONE, *Il movimento di Oxford*, Brescia, 1934; P. SYDNEY, «*Ordination*», en DA; C. CRIVELLI, «*Anglicane (ordinazioni)*», en EC.

A. P.

**ORÍGENES**: Insigne escritor eclesiástico n. ca. 185, probablemente en Alejandría; m. en Tiro, en 254. Hijo del mártir Leónidas, heredó su entusiasmo por la fe y por el martirio. Discípulo en filosofía de Ammonio Saccas y en teología de Clemente Alejandrino, fué puesto por el Obispo Demetrio al frente del «Didascalión» de Alejandría, en 203. Después de muchas peripecias fundó, en Cesarea de Palestina, una escuela sobre el molde de la de Alejandría: allí tuvo por discípulo a San Gregorio Taumaturgo.

Hombre de extraordinario ingenio y capacidad de trabajo, redactó, según testimonio de S. Epifanio, cerca de 6.000 libros (rollos de papiro), destruídos casi todos en las sucesivas controversias origenistas.

De sus numerosas obras bíblicas nos han quedado muchos fragmentos. Son de importancia capital para la Teología su *De principiis* (serie de disertaciones sobre diversos temas: Dios, el hombre, el mundo, la Escritura), el *Contra Celsum* (obra apologética contra este filósofo platónico, enemigo tenaz del cristianismo: en él demuestra la mesianidad de Jesucristo y refuta el paganismo exaltado por Celso). Son preciosos para la moral y la ascética el *De oratione* y la *Exhortatio ad martyrium*. No obstante sus errores (explicables en un combatiente de vanguardia), la Iglesia debe al gran Alejandrino la iniciación científica de la Teología y la orientación fundamental de la especulación católica.

BIBL. — R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, París, 1936; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, I, Roma, 1940, pp. 197-222 (con bibl.); I. DANIELOU, *Origène*, París, 1948; C. VAGAGGINI, «*Origène*», en EC (con bibl.).

A. P.

**ORIGENISMO**: Conjunto de errores que se atribuyen a Orígenes, aunque no siempre con razón. Orígenes intentó en su extensa obra dar expresión científica a las verdades de la fe sirviéndose de lo mejor de la cultura helénica. Fué influído principalmente por el *platonismo* y aunque conservó firmes los principios fundamentales de la fe, se dejó llevar por interpretaciones, frases y opiniones

erróneas o muy discutibles. Sus discípulos, algunos por lo menos, se apegaron más a estas escorias que a la sustancia de su doctrina, y de esta manera se fué desarrollando un conjunto de errores en torno a las procesiones divinas, a los Ángeles, a las almas, a la *escatología,* etc. Éste es el llamado origenismo, condenado en bloque por el Conc. Constantinopolitano II (a. 553), bajo el Papa Virgilio.

BIBL. — DUCHESNE, *L'Église au VI siècle,* París, 1926, p. 156 ss.; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie,* vol. I, p. III, c. 3, n. IV.

P. P.

**ORTODOXO** (gr. ὀρθός = recto, y δόξα = opinión, sentencia): Significa, en el campo teológico, aquello que está en perfecto acuerdo con la doctrina de la fe (su contrario: *Heterodoxo).* Sin embargo, este término tiene una importancia histórica por haber sido usurpado por la Iglesia bizantina después del cisma iniciado por Focio (s. IX) y consumado por Miguel Cerulario (s. XI), como si ella fuese el arca de la verdadera fe.

Prescindiendo del primado del Romano Pontífice, la Iglesia «ortodoxa» no presenta en realidad divergencias dogmáticas con la Iglesia católica romana, al menos en principio; con el correr de los siglos se ha acentuado o incluso creado algún desacuerdo doctrinal o litúrgico por reacción contra las definiciones del Sumo Pontífice y de los Concilios Ecuménicos. Pero la razón verdadera y fundamental del cisma de Oriente, y por consiguiente su error principal, es la negación del primado de jurisdicción del Sumo Pontífice, como sucesor de Pedro.

BIBL. — M. JUGIE (especialista en la materia), *«Grecque (Église),* en DA; íd., *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* París, 1931, vol. I; L. PERRIN, *Les Églises Orientales,* Roma, 1929; R. JANIN, *Les Églises séparées d'Orient,* París, 1930; M. JUGIE, *Où se trouve le christianisme intégral,* París, 1947. * M. GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis,* Roma, 1939; H. GÓMEZ, *La Iglesia Rusa. Su historia y su dogmática,* Madrid, 1948.

P. P.

**OSTIARIADO** (lat. «ostiarius» = portero): Es la última de las cuatro Órdenes Menores (v. *Orden).*

El oficio del ostiario está indicado en la exhortación que acompaña a su ordenación: «debe tocar las campanas, abrir la iglesia y la sacristía, y preparar el libro a quien ha de predicar *(Pontifical Romano).*

Explícase su origen por la antigua costumbre de encargar a alguna persona la custodia de los edificios sagrados. La Iglesia se acomodó a esta costumbre desde los tiempos de las persecuciones, porque teniendo edificios reservados exclusivamente al culto sentía la necesidad de defenderlos, previniendo, en cuanto era posible, las maniobras de los paganos y de los traidores. La primera noticia que tenemos del ostiario se remonta al s. III.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol. Suppl.,* q. 37, a. 2; TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni,* Brescia, 1939, c. II; VEN. OLIER, *Gli ordini Sacri,* Roma, 1932, parte II, c. I; B. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici,* Roma, 1941, vol. I; A. PIOLANTI, «*Ostiario*» en EC.

A. P.

**OYENTES:** v. *Catecúmeno.*

# P

**PADRE:** Es el nombre propio de la primera Persona de la Sma. Trinidad, justificado por la generación intelectiva (v. *Procesión*), cuyo término es el Hijo-Verbo. Esta paternidad respecto del Hijo se toma en sentido propio y es natural. Pero en sentido analógico se dice que Dios es Padre del universo, efecto de su omnipotencia, y en un sentido más ligado con su verdadera paternidad se le llama Padre de los hombres, especialmente en virtud de la *gracia santificante* (v. esta pal.), que hace a la criatura racional *hija adoptiva* de Dios, participante de alguna manera de la filiación natural del Verbo encarnado. Corresponden al Padre otros dos títulos propios: *Principio* e *Ingénito*. Se llama *Principio* porque es el término primero y como la primera fuente de donde se derivan las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo. Es preciso, sin embargo, apartar todo concepto de *prioridad cronológica* y de *causalidad* productora, porque las tres Personas son perfectamente iguales y, por consiguiente, coeternas. El Padre se llama también Ingénito (= ἀγέννητος), no sólo en el sentido de que no es engendrado como el Hijo, sino también porque no tiene principio de derivación (como lo tiene el Hijo y el Espíritu Santo). Diríase mejor, como se acostumbra en teología, *Innascible*.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 33; I. LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trinité*, París, 1928, II, nota -C-, p. 635 (sobre el ἀγέννητος); E. HUGON, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930, p. 172 ss. *S. Th. S.*, t. II, Madrid, 1952.

P. P.

**PADRES APOSTÓLICOS:** v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**PADRES DE LA IGLESIA:** Son aquellos autores eclesiásticos que, según la clásica definición de Mabillon, «doctrina eminent, sanctitate florent, antiquitate vigent, qui expressa vel tacita Ecclesia designatione gaudent» (*Praef. ad Opera S. Bernardi*, § 2, n. 23). Para que un autor eclesiástico pueda ser honrado con el título de Padre de la Iglesia debe poseer cuatro cualidades: doctrina eminente, santidad de vida, antigüedad, reconocimiento explícito o tácito de la Iglesia. Tales son, por ejemplo, S. Ignacio de Antioquía, S. Justino, S. Ireneo, S. Cipriano, etcétera. En cambio, los que sólo se distinguen por su doctrina y antigüedad se llaman simplemente *Escritores eclesiásticos*, como Tertuliano, Orígenes, Lactancio, Eusebio, etc.

El consentimiento moralmente unánime de los Padres en materia de fe y de moral es testimonio irrefragable de la *Tradición divina* (v. esta pal.). Tal consentimiento se puede recoger directamente de testimonios explícitos, o indirectamente: a) de la concordia, p. ej., de todos los Padres Occidentales; b) o del testimonio de muchos Padres insignes por su doctrina y su fama, que vivieron en tiempos y lugares diversos sin que sus afirmaciones hayan sido contradichas por otros; c) o también del testimonio de unos pocos si consta que lo emitieron en circunstancias de las cuales se pueda deducir que refleja la fe común de la Iglesia.

BIBL. — CARD. MAZZELLA, *De Ecclesia*, Roma, 1892, n. 342 ss.; H. HURTER, *Theologiae dogmaticae compendium*, Oeniponte, 1900, I, n. 183-195; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, Roma, 1942, 2 vols.; G. ZANNONI, «*Padri della Chiesa*», en EC. • ALTANER-CUEVAS, *Patrología*, Madrid, 1945; MARÍN-SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, 1952.

A. P.

**PALAMITAS**: v. *Visión beatífica*.

**PALMIERI**: v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**PANTEÍSMO** (gr. πᾶν = todo, Θεός = Dios): Consiste esencialmente en reducir el mundo a Dios y, por consiguiente, en la identificación de ambos. Hay un panteísmo vulgar, que reduce la divinidad a los elementos cósmicos, a la materia bruta, de donde nacen la *idolatría* y el *fetichismo* (v. esta pal.). Pero hay un panteísmo científico que no se refuta por sí mismo como aquél, sino que es una concepción orgánica y razonada de toda la realidad, de Dios y del mundo juntamente. En otros términos, este panteísmo científico se presenta como un *monismo absoluto* (concepción unitaria de la realidad), y el monismo o es *materialista*, como el de Haeckel († 1910), o es *espiritualista*, como el de Spinoza y el de Gentile.

El monismo materialista que niega el espíritu y sus valores, reduciéndolo a la materia, se acerca mucho al panteísmo vulgar, que repugna por sí mismo y no merece excesiva consideración. Más elegante e insidioso se presenta el monismo espiritualista, que reduce toda la realidad, aun la material, al espíritu y a su actividad. Se presenta como *sustancialismo* en Spinoza (la realidad es una sola sustancia, que se manifiesta de dos modos: *extensión* y *pensamiento*, y, por lo tanto, como materia y como espíritu, que es Dios y el mundo al mismo tiempo). Se presenta además como *idea* en perenne devenir (Hegel), o como *yo absoluto* (Fichte), o como *acto pensante* en evolución autocreativa (Gentile). Otra forma de panteísmo es el *inmanentismo* (v. esta palabra) de carácter intelectualista o sentimentalista.

Todo panteísmo de cualquier clase que sea lleva en su seno una contradicción inevitable que le conduce al absurdo: la identificación del infinito con el finito. Dios, ser absoluto, es necesariamente infinito y por lo tanto uno, eterno e inmutable. En cambio, el mundo es evidentemente múltiple y por lo tanto es un ser participado, finito, mudable, temporal, es decir, forzado a actuarse sucesivamente. La identificación de estos dos seres es absurda. El concepto cristiano de creación resuelve perfectamente la relación entre Dios y el mundo, entre el Infinito y lo finito.

BIBL. — A. D. SERTILLANGES, *Las fuentes de la creencia en Dios*, Barcelona, ELE, 1943; KLIMKE, *Il Monismo e le sue basi filosofiche*, Florencia, 1914; G. SAITTA, *La personalità di Dio e la filosofia dell'immanenza*, Fano, 1914; A. ZACCHI, *Dio*, Roma, 1925, vol. I; R. JOLIVET, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, París, 1932; M. F. SCIACCA, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*[2], Brescia, 1946; A. VALENSIN, *Panthéisme*, París, 1922; Id., en DA.

P. P.

**PAPA** (gr. πάπας = padre): Es el nombre que la Tradición ha reservado al Obispo de Roma, el

cual, como sucesor de S. Pedro, es el heredero del Primado sobre toda la Iglesia (v. *Primado de S. Pedro, Pontífice Romano*). Por esta prerrogativa el Papa es, desde hace veinte siglos, la más grande realidad en la historia de la Urbe y del Orbe.

Después que Constantino pasó la corte imperial a Bizancio, Roma, meta anhelada de los bárbaros, de los aventureros y de los conquistadores, que la amenazaron con periódicas invasiones, se hubiera convertido muy pronto en un montón de ruinas si su Obispo no la hubiera defendido. Desde León Magno a Pío XII, el Papa ha recibido ininterrumpidamente el título universalmente reconocido de «Defensor Urbis».

El Orbe a su vez consciente o inconscientemente gravita totalmente en torno al Vicario de Cristo. El mundo cristiano ha sido constituído, consolidado y defendido por el Papado. De Roma, como de un centro luminoso, se extienden los rayos que, rechazando las tinieblas del paganismo y de la barbarie, dilatan la esfera de la divina influencia. Irlanda, los Francos, los Germanos, los Países Escandinavos, los pueblos Eslavos, entran en la órbita luminosa de la Cruz, porque el Papa confió a Patricio, a Bonifacio, a Anscario, a Wilibrordo, a Cirilo, a Metodio, la *«missio canonica»*, que los convirtió en auténticos heraldos y avanzados del Evangelio. Constituída de esta suerte la Europa cristiana, el Papa la unifica y consolida, creando el Sacro Romano Imperio, que sirvió para asegurar en la Edad Media el sentido de la unidad y de la universalidad. Cuando la amenaza de la Media Luna, la discordia de los príncipes rebeldes y el pulular de las herejías clavan la cuña destinada a trocear el gran bloque de la cristiandad, el Papa levanta Cruzadas, fulmina anatemas, reúne Concilios. Y después que la fiebre del nacionalismo y la rebelión de Martín Lutero (verdadera parálisis del cristianismo) sembraron la confusión en la Europa cristiana, y el Jansenismo y Galicanismo hicieron su último esfuerzo por deshacer la trabazón interna de la Iglesia, el Papado reunió el Conc. Vaticano, destinado a neutralizar definitivamente y para siempre los últimos gérmenes disolventes de la unidad de la Iglesia. La Iglesia, concentrada en su Cabeza visible, después de haber dado al mundo cristiano cuanto le ha sido posible, vuelve hoy su mirada materna al mundo pagano, del que espera confiada una abundante compensación por la defección de tantos hijos.

BIBL. — L. PASTOR, *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, 37 vols., Barcelona; F. MOURRET, *La Papauté*, París, 1929; G. KURTH, *L'Église aux tournants de l'histoire*, Bruselas, 1933; P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, París, 1938; E. PUCCI, *Il vescovo di Roma nella vita della Chiesa*, Turín, 1943; J. MAISTRE, *Del Papa*, Barcelona, 1856; V. MARTÍN, *«Pape»*, en DTC. * ARAGONÉS VIRGILI, *Historia del Pontificado*, 3 vols., Barcelona, 1946; J. MADOZ, *El Primado Romano*, Madrid, 1936.

A. P.

**PARAÍSO**: Palabra de origen persa, «pairidaeza» (análogo al hebr. «pardes» = parque, de donde el gr. παράδεισος, que usaron los Setenta al traducir la palabra hebrea «gan» = jardín, parque). En la Vulgata leemos «paradisum voluptatis» en correspondencia al

texto original «gan be' eden»: edén significa etimológicamente, en hebreo, placer, delicia, y en este sentido es interpretado por la Vulgata. Pero los Setenta tomaron la palabra edén por el nombre propio de una región, y tradujeron παράδεισος ἐν Ἐδέμ, jardín del Edén. Esta interpretación es más probable. Pero la etimología hebraica de edén y el recuerdo de la felicidad que allí gozaron nuestros primeros padres han hecho del Edén el lugar y símbolo del goce de la felicidad, de la alegría perfecta. En el mismo sentido usamos hoy la palabra Paraíso; en el lenguaje del A. T. estaba reducida a significar el lugar en que Dios puso a Adán y Eva y de donde los arrojó después del pecado. En el N. T. y en la literatura cristiana se distingue el *Paraíso terrenal* en el sentido antiguo, y el *Paraíso celestial* en el sentido del lugar donde los bienaventurados gozan de la visión de Dios. Entendido de esta manera, el Paraíso, llamado también *Cielo*, es sobre todo un *estado de bienaventuranza* (v. esta pal.), en que la visión y fruición de Dios son fuente de eterna felicidad (v. *Visión beatífica*).

El Paraíso es también un *lugar* como lo exige la presencia de la humanidad de Jesucristo, de la Sma. Virgen asunta corporalmente al Cielo, y, después de la resurrección universal, la presencia también de los cuerpos gloriosos (v. *Resurrección de los cuerpos*).

Nada se sabe de la ubicación del Paraíso.

BIBL. — M. SALES, *La Sacra Bibbia - Genesi*, p. 77, com. a los vv. 8 ss.; M. HETZENAUER, *Theologia biblica*, Friburgo Br., 1908, p. 24; CH. PESCH, *De Deo creante et elevante*, Friburgo Br., 1925, n. 217 s.; A. PIOLANTI, *De novissimis*, Roma, 1950. * SCHUSTER-HOLZAMMER, *Historia bíblica*, 2 vols., Barcelona, ELE.

P. P.

**PARTICIPACIÓN**: v. *Analogía*.

**PARUSÍA** (gr. παρουσία = presencia, vuelta, retorno): Indica el retorno de Cristo, Juez de vivos y muertos, al fin del mundo. De esta segunda venida en gloria y majestad habló Cristo en su gran discurso escatológico, y los Apóstoles, en particular S. Pablo, la mencionan a menudo en sus cartas.

La principal dificultad de los textos del N. T. relativos a la parusía nace del hecho de que aparentemente parece que Jesús y los Apóstoles consideraban inminente la triunfal aparición. Si así hubiera sido, ni Jesús ni los Apóstoles hubieran pensado en fundar y organizar una Iglesia que había de tener una vida brevísima. Esta conclusión sacó un amplio sector de estudiosos acatólicos, cuyo representante más conocido fué Loisy. La Iglesia intervino con documentos oficiales para condenar la teoría escatológica en general propugnada por los Modernistas (DB 2033) y para dar la recta interpretación de los textos de las Epístolas apostólicas (*Decr. de la Com. Bibl.*, 18 junio 1913).

Siendo Jesús Hijo de Dios, y los Apóstoles inspirados, como hagiógrafos, por el Espíritu Santo, es evidente que no han podido engañarse tan claramente sobre el tiempo del fin del mundo. Ni se puede pensar que los Apóstoles expresaran solamente su punto de vista particular en lo que respecta a la inminencia de la parusía, sin comprometer la inspiración divina

porque en la Biblia no es posible distinguir las ideas y palabras propias del hombre de las ideas y palabras propias de Dios (v. *Inspiración*). Jesús ha rehusado contestar a las preguntas de sus Discípulos sobre el tiempo de la parusía (Mc. 13, 22 s.), y en cambio ha ordenado a sus Apóstoles que extendieran el Evangelio y la Iglesia por todo el mundo, prometiendo asistirlos con su presencia y potencia «hasta la consumación de los siglos» (Mt. 28, 20). S. Pablo tranquiliza a los Tesalonicenses, que creían próxima la vuelta de Jesús, diciéndoles que antes de ella habrá de verificarse una gran apostasía y habrá de manifestarse el Anticristo (2 Tes. 2, 3-4); no hay en él ningún arrebato apocalíptico: su único pensamiento es fundar iglesias, organizarlas y dar instrucciones a sus sucesores sobre el incremento y difusión del mensaje cristiano.

Tratándose de un acontecimiento futuro, tanto Jesús como los Apóstoles han usado al hablar de la parusía el estilo profético, del cual es característica la falta de distinción de tiempo, presentando cercanos y confusos sucesos distantes entre sí.

A la muerte de cada uno ocurrirá su encuentro con Cristo, que habrá de juzgarle; por lo tanto, cuando los Apóstoles exhortan a la vigilancia en espera de la venida de Jesús, pueden referirse a esta parusía de carácter privado. Por otra parte ellos vivieron con Cristo poco más de dos años y no le comprendieron plenamente hasta que resucitó y subió al cielo. El intenso deseo de volverlo a ver influyó sobre los Apóstoles, que volvían con insistencia al pensamiento de la gloriosa vuelta final de aquel Cristo, a quien ellos habían visto víctima del odio de los hombres.

BIBL. — L. Billot, *La Parousie*, París, 1920; L. Mechineau, *La Parusia nelle lettere di S. Paolo e degli altri Apostoli*, Roma, 1921; L. Tondelli, *Gesù Cristo*, Turín, 1936, pp. 309-402; F. Prat, *La Teología de S. Pablo*, Madrid, 1947; E. B. Allo, *L'Apocalypse*, París, 1933; V. Cavalla, *Il tempo della Parusia nel pensiero di S. Paolo*, en «Scuola Cattol.», 65 (1937), pp. 443-480; M. Vosté, *Comentarios a las Cartas de S. Pablo a los Tesalonicenses*, Roma, 1917; D. Buzy (Biblia de Pirot, vol. XII), París, 1938; F. Amiot, París, 1946 (Colección Verbum salutis), y G. Rinaldi, Milán, 1950; G. Bonsirven, *Teologia del N. T.*, Turín, 1952, pp. 124-132; 296-300; 324-328. * F. Segarra, *Praecipuae D. N. Iesu Christi sententiae schatologicae*, Madrid, 1942.

S. G.

**PASCUA**: Era con la fiesta de Pentecostés y la de los Tabernáculos una de las tres solemnidades litúrgicas, con que el pueblo hebreo recordaba los beneficios, que había recibido de Dios en el orden de la naturaleza y de la gracia en el curso de su agitadísima historia. El nombre hebreo es «Pesach», en arameo «Paschah», de donde viene nuestra Pascua. La raíz verbal «Psch» significa saltar, pasar al otro lado y la fiesta fué instituída para recordar la salvación de los primogénitos de los hebreos durante la décima plaga de Egipto, cuando el Ángel exterminador pasaba de largo las casas de los hebreos señaladas con la sangre del cordero (Ex. 12, 13, 23, 27).

La fiesta duraba del 14 al 21 del mes de «Nisán» (= marzo-abril). El primero y el último día eran de fiesta completa con obligación de descansar (v. Ex. cap. 12; Lev.

23, 1-14). El día 14 todo jefe de familia llevaba al templo un cordero o un cabrito, para que el sacerdote lo degollase y derramase su sangre sobre el altar, mientras su grasa era quemada; vuelto a casa se asaba el animal clavado en dos palos en forma de cruz, para que no se rompieran sus huesos. Después de anochecer se celebraba la gran cena pascual, en la que se consumía el cordero, entre oraciones e instrucciones, con pan sin levadura y con hierbas amargas. Los comensales debían encontrarse en las condiciones de pureza legal. Todo resto de carne se arrojaba al fuego. Durante la semana de Pascua se comía solamente pan ácimo — de donde viene el nombre de fiesta de los ácimos usado en el Evangelio — y se ofrecían en el templo sacrificios especiales. Este rito se fué enriqueciendo con el correr del tiempo. El cordero pascual era un sacrificio real y verdadero y prefiguraba la inmolación de Cristo (I Cor. 5, 7, donde «Pascua» indica por metonimia el cordero; I Petr. 1, 19; cfr. Jo. 19, 33-36). El convite pascual en el cual renovaba Israel su pacto con Dios fué figura del convite eucarístico (I Cor. 10, 17).

Jesucristo instituyó la Eucaristía precisamente al fin de su última cena pascual.

BIBL. — Art. «*Pâques*», en DBV, IV, 2004-2106; F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia biblica*, Oeniponte, 1917, pp. 256-267; E. KALT, *Archeol. bibl.*, Turín, 1942, p. 165 s. • SCHUSTER-HOLZAMMER, *Historia bíblica*, 2 vols., Barcelona, ELE.

S. G.

**PASIBILIDAD** (de Cristo): v. *Docetismo, Propasiones.*

**PASIÓN** (de Jesucristo): Es el conjunto de dolores y sufrimientos, que padeció Cristo en su espíritu y en su cuerpo, especialmente en el último período de su vida, cuyo epílogo fué la tragedia de la Cruz.

Errores: *Docetismo* (s. I), que negaba la realidad física del Cuerpo del Señor, reduciéndolo a una apariencia. *Aftardocetismo* (s. V), de origen *monofisita* (v. esta pal.), que atribuía a Cristo un cuerpo incorruptible. Basados en estas teorías pensaban muchos que la Pasión y el dolor físico de Jesús eran un milagro. Al exceso opuesto llegaron los *Teopasquitas*, que atribuyeron la pasibilidad a la misma divinidad. La Iglesia condenando todos estos errores enseñó siempre fundada en la Revelación, que la Humanidad del Redentor es en todo semejante a la nuestra, excepto el pecado, como dice S. Pablo (Hebr. 2, 17; Filip. 2, 6 ss.), y por lo tanto que: a) tuvo las pasiones sensitivas iguales a las nuestras, excluído todo desorden (v. *Propasiones*); b) sintió el dolor y los sufrimientos reales y verdaderos de la carne, es decir, tuvo una pasibilidad perfecta; c) aunque la pasión de la Humanidad es propia del Verbo, sin embargo no alcanza a la Divinidad, que queda absolutamente impasible.

Para probar la verdad y la realidad del dolor y de toda la Pasión de Cristo basta leer el Evangelio, donde habla con un lenguaje realista de su cansancio (Jo. 4, 6), de su hambre, de su sed (Mt. 4, 2, y Jo. 19, 29), de su mortal tristeza hasta llegar a sudar sangre. En el A. T. se profetizó al Mesías dándole el apela-

tivo de «Hombre de dolores». Sto. Tomás demuestra que el dolor de Jesucristo en proporción a su infinito amor fué máximo en extensión y en intensidad; a pesar de todo, su alma, aun durante la Pasión, continuó gozando de la visión beatífica con la facultad intelectiva, semejante a una montaña cuya cumbre altísima es bañada por un sol sereno, mientras en su falda ruge la tempestad.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 46; M. CORDOVANI, *Il Salvatore*[2], Roma, 1945, p. 253 ss.; M. JUGIE, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, París, 1925; P. PARENTE, *Il dolore dell'Uomo-Dio*, en «*Il Simbolo*», Asís, 1951. * CARD. GOMÁ, *Jesucristo Redentor*, Barcelona, 1944; J. BARTOLOMÉ, *Estudio médico legal de la Pasión de Jesucristo*[3], Madrid, 1949. P. P.

**PATRIPASIANISMO**: v. *Modalismo*.

**PECADO (original originante)**: Es el cometido por nuestros primeros padres en el origen del género humano, como se narra en la Sda. Escritura (Gen. caps. 2-3). Aun teniendo en cuenta los géneros literarios, la relación bíblica es sustancialmente histórica (cfr. *Enchiridion bibl.*, n. 334; Enc. de Pío XII «*Humani generis*», al fin). Dios enriqueció con sus dones a Adán y Eva (v. *Inocencia, Integridad*) y los colocó en el Paraíso terrenal, donde se hallaban todos los bienes materiales. Quiso el Señor tener una prueba de fidelidad muy fácil de ser superada y les prohibió comer el fruto del árbol llamado de la ciencia del bien y del mal, amenazándoles con penas severísimas en caso de desobediencia. Satanás en forma de serpiente tentó a Eva, la cual, seducida por sus palabras, tomó el fruto, lo gustó y se lo dió a su esposo, quien por darle gusto no dudó en comer de él, a pesar de la prohibición divina. La culpa ofuscó al momento su espíritu y trastornó toda la armonía de su ser. Sintieron la rebelión de los sentidos, se avergonzaron de su desnudez y se escondieron entre las plantas, creyendo que podrían huir de la vista de Dios. Dios cumpliendo su amenaza promulgó las penas del pecado cometido y arrojó del Paraíso a los culpables, que se abrieron a sí mismos y a toda la humanidad el camino del dolor, de las miserias y de la muerte.

La Sda. Escritura vuelve una y otra vez sobre el recuerdo de este trágico suceso: «En la mujer se inició el pecado y por ella todos morimos» (Eccli. 25, 33). S. Pablo insiste repetidas veces en su carta a los Romanos: «Por el delito de uno solo murieron muchos... por la desobediencia de un solo hombre muchos han sido constituídos pecadores». Y San Juan recuerda la parte que tuvo el demonio: «Aquel que fué homicida desde el principio» (Jo. 8, 44). La Tradición atestigua unánimemente este hecho: los Padres Orientales lo presentan principalmente en sus consecuencias, los Occidentales, sobre todo San Agustín, investigan su naturaleza íntima. En las mitologías religiosas del mundo pagano se encuentran algunos vestigios de este suceso, aunque presentan muchas deformaciones en contraste con la dignidad y dramatismo de la narración bíblica. Los Racionalistas niegan la historicidad de la sagrada relación, alegando la incongruencia de los detalles (una

manzana, causa de tanta ruina, la serpiente que habla a la mujer, etc.). Nuestros exegetas responden a estas objeciones: a) Dios tenía derecho después de su generosidad tan grande a imponer una prueba; b) en su bondad infinita se contenta con una prueba levísima; c) promulga con claridad su precepto y sus sanciones; d) el pecado de nuestros padres fué *materialmente* comer el fruto, pero *formalmente* fué soberbia y rebelión a Dios, porque el demonio sugiere a Eva, que, comiendo de aquel fruto, no morirán, sino que se harán semejantes a Dios, y Eva cree más al demonio que a Dios; Adán pone a su mujer por encima de Dios y ambos desobedecen con la soberbia ambición de convertirse en dioses. El pecado, pues, fué grave, y tanto más grave cuanto más abundantes eran las luces y energías sobrenaturales que habían recibido de Dios, por lo que no podían aducir ninguna excusa ni pretexto que atenuara su culpa, plena de malicia. Por lo demás, si la justicia divina castiga, y con justo motivo, al momento interviene la misericordia y la bondad con la promesa del Redentor, que triunfará de la serpiente maligna.

*Consecuencias* del pecado original en nuestros primeros padres: a) privación de los dones *sobrenaturales* (gracia y virtudes infusas) y *preternaturales* (integridad); b) estado de pecado con su reato y su mancha (v. *Pecado personal*); c) débito de pena eterna; d) vulneración de la naturaleza, por la cual las pasiones se levantan contra la razón, impiden el libre ejercicio de la voluntad y dificultan la práctica del bien.

La Iglesia ha definido (Conc. Trid., Ses. V, DB, 788) que todo el ser de Adán fué por el pecado «in deterius commutatum»; y condenó el *Luteranismo*, que en el extremo opuesto defendía la corrupción intrínseca y la insanabilidad de la naturaleza después del pecado original (DB, 792 y 815 ss.).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, qq. 164-165; M. HETZENAUER, *Theologia biblica*, Friburgo (Br.), 1908; A. VERRIÈLE, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, París, 1932; F. CEUPPENS, *De historia primaeva*, Roma, 1934; A. GAUDEL, «Péché originel», en DTC. * L. PENAGOS, *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento*, Comillas, 1945; F. SOLANO, *Pecado original y conocimiento de Dios*, Est. Francisc., 280 (1951), pp. 97-102.

P. P.

**PECADO (original originado):** S. Pablo escribe en su carta a los Romanos (5, 12): «Por tanto, así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, así pasó a todos los hombres la muerte, porque todos han pecado...» Este texto, eco de otras voces de la Sda. Escritura, nos revela el misterio de la transmisión del pecado de Adán a toda su descendencia. La Tradición poseía pacíficamente esta verdad revelada cuando en el s. V comenzó a negarla Pelagio (v. *Pelagianismo)*, levantóse contra él la Iglesia, y S. Agustín empleó lo mejor de su vida en combatirle y refutarle.

La transmisión del pecado original es verdad de *fe definida* (Conc. Cartag. aprobado por el Papa Zósimo; Conc. II de Orange, aprobado por Bonifacio II; Conc. Trid., Ses. V; DB, 101, 174 ss., 387 ss.). Con la Escolástica (s. XI) comenzó la discusión sobre la

esencia y carácter del pecado original en la descendencia de Adán. Esta discusión se acentuó en tiempos del Luteranismo y del Conc. de Trento, al enseñar Lutero que la esencia del pecado original transmitido está en la *concupiscencia* (v. esta pal.), intrínsecamente pecaminosa e invencible, hasta el punto de quitar el uso de la razón y de la libertad.

El Conc. Trid. condenó los errores de Lutero reivindicando en el hombre caído la razón, la libertad, la integridad sustancial de la naturaleza y su sanabilidad por medio de la gracia de Cristo, y determinó el carácter del pecado transmitido, diciendo entre otras cosas que el pecado de Adán por propagación «es inherente a cada uno *como propio*». Los teólogos, comentando este texto propusieron diversas opiniones sobre la esencia del pecado transmitido: un pacto hecho por Dios con Adán en calidad de cabeza moral del género humano, para que él pudiese transmitir los dones sobrenaturales a sus descendientes, o perderlos para sí y para ellos; o también una transferencia de la voluntad de los descendientes a Adán en el acto del pecado, etc. La mejor explicación es la que da Sto. Tomás e ilustra Billot: a) Adán es cabeza y fuente, no moral sino ontológica del género humano: en él se hallaba toda nuestra naturaleza; b) la justicia original (v. *Inocencia*) era en él como una perfección accidental de la especie humana, que ligaba ésta con Dios; c) Adán rompió voluntariamente este vínculo y despojó de aquella perfección accidental a la naturaleza contenida en él; d) la naturaleza destituída de esta forma, es decir, con el reato de culpa y con la mancha (v. *Pecado personal*), pasa a la posteridad, que se encuentra por ello en un *estado* de pecado voluntario, no por su voluntad, sino por la del acto pecaminoso puesto por Adán; e) el pecado de los descendientes consiste en la privación de la gracia *formalmente*, y *materialmente* en la privación de la *integridad* (v. esta pal.) y, por lo tanto, en la concupiscencia; f) con el Bautismo se quita la mancha por la infusión de la gracia (elemento *formal*), pero la concupiscencia (elemento *material*) subsiste.

El pecado original se propaga con la generación carnal, cuyo término es el hombre entero en alma y cuerpo, el cual es parte de la naturaleza inficionada por la culpa (privada de la gracia santificante). En virtud del pecado original, nuestra naturaleza queda herida, pero no corrompida intrínsecamente (Luteranismo, Bayanismo, Jansenismo). Sto. Tomás explica la vulneración en el sentido de que aunque la naturaleza inficionada por el pecado permanece sustancialmente íntegra, queda, sin embargo, enferma en sus facultades de acción, debilitadas y desorientadas respecto de su propio objeto (la verdad y el bien). Como el pecado original no es voluntario en los descendientes de Adán por su propia voluntad, sino por la de Adán, quien muere con solo el pecado original sufrirá la pena de *daño*, que se deriva del mismo pecado (privación de la visión beatífica por ausencia de la gracia rechazada por el pecado). Pero no puede quedar sujeto a la pena de sentido, que es una pena infligida positivamente por Dios y no se

concibe sin un acto pecaminoso voluntario del mismo pecador. San Agustín opinaba que sufrirían una pena ligerísima por lo menos, pero ni la Iglesia ni los Teólogos le han seguido en su opinión.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, qq. 81-83; ningún comentario mejor ni más completo que el de L. BILLOT, *De personali et originali peccato*, Roma, 1924; P. PARENTE, «*Peccato originale*», en EC.

P. P.

**PECADO** (personal): Es una libre transgresión de la ley de Dios. Se puede definir más técnicamente: aversión de Dios, fin último, por una voluntaria adhesión a un bien finito. La aversión de Dios es el elemento *formal* del pecado, la adhesión desordenada al bien creado (en lo cual va implícita la aversión de Dios) es el elemento *material*.

Algunos moralistas excogitaron una distinción entre pecado *teológico* y pecado *filosófico:* aquél supone el conocimiento de Dios y de su ley y la conciencia, por lo tanto, de ofender al Creador; en cambio, el filosófico es, según esta teoría, un acto moralmente malo, pero no una ofensa a Dios, puesto que el pecador no conoce a Dios ni su ley. La Iglesia condenó esta opinión (DB, 1290): el que peca siente, en efecto, que contradice a una ley, que resuena en lo íntimo de su conciencia fuera de todo influjo humano. Y en aquella ley va siempre un conocimiento más o menos claro de un Legislador supremo, que es Dios. La infracción de la ley es, por lo tanto, una ofensa consciente de Dios, es decir, que el pecado es teológico, no sólo filosófico.

El pecado es *personal* cuando lo comete voluntariamente un individuo: es *original* si pertenece a la naturaleza, por lo cual se llama también pecado de naturaleza (v. *Pecado original*). Se distingue además el *acto* del pecado del *estado*, que es su consecuencia y que se puede llamar *pecado habitual*. En este último se consideran dos aspectos: el *reato de culpa* y la *mancha del pecado*. El reato es el estado de culpable aversión de Dios (efecto del acto pecaminoso); la mancha es la privación de la gracia santificante, luz y belleza del alma. En el orden actual, la aversión de Dios coincide siempre con la privación de la gracia, por lo que el reato y la mancha se reducen en concreto a lo mismo. La voluntariedad es un elemento esencial del pecado; es forzoso que intervenga en el acto pecaminoso; en cambio, el estado pecaminoso es voluntario por la voluntariedad del acto de que se deriva. Finalmente se ha de notar que el verdadero pecado es el pecado *mortal*, que da la muerte al alma, apartándola de Dios; el *venial* se llama pecado por *analogía*, por no ser la aversión del fin último, sino un retraso en el camino hacia él.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, qq. 71-89; L. BILLOT, *De personali et originali peccato*, Roma, 1924; G. GALTIER, *Le péché et la penitence*, París, 1929; *La Chiesa e il peccatore* (varios autores), Turín, 1949. ° *S. Th. S.*, t. II y III, Madrid, 1952 y 1950; J. MANYÁ, *De ratione peccati poenam aeternam inducentis*, Barcelona, 1947; J. M. ALONSO, *De ratione peccati poenam aeternam inducentis*, Estudios, 18 (1950), pp. 545-551.

P. P.

**PELAGIANISMO:** Importante herejía del s. V extendida principalmente en las Iglesias Occiden-

tales por el monje inglés Pelagio, que vino a Roma hacia el año 400, entrando allí en contacto con Rufino Sirio, discípulo de Teodoro Mopsuesteno, el cual, bajo el influjo de Diodoro de Tarso, no admitía claramente la transmisión del *pecado original* (v. esta pal.). Pelagio tomó muy pronto este mismo camino, ayudado en la propaganda de sus ideas por su locuaz discípulo Celestio.

La herejía Pelagiana puede reducirse a un sistema naturalista en el terreno antropológico, con mengua del sobrenaturalismo: presenta también un tinte estoico en la exaltación de la fuerza moral del hombre contra el mal. He aquí sus principios fundamentales: a) el pecado cometido por Adán le dañó a él solo y no se transmite en absoluto a sus descendientes con la generación; b) los niños nacen en condiciones idénticas a las de Adán antes del pecado: por consiguiente, son inocentes y amigos de Dios; c) los niños, aunque no estén bautizados, alcanzan la vida eterna; d) el hombre, con sus fuerzas naturales y con su libertad, puede evitar todo pecado y conquistar la visión beatífica; e) no hay una gracia divina intrínseca, ni es necesaria: la gracia es el ejemplo de Cristo, la ley, el mismo libre albedrío; f) la Redención no es la regeneración del hombre en su alma vivificada por la gracia, sino más bien un llamamiento a una vida más alta que se ha de conquistar con las fuerzas propias.

Esta teoría significaba la destrucción de todo el orden sobrenatural. S. Agustín, adivinando la gravedad del peligro, emprendió una lucha implacable en defensa de la verdad cristiana, primero contra el mismo Pelagio y contra Celestio, que habían marchado a África, y después contra Juliano, Obispo de Eclana, que había sistematizado el error de Pelagio. Por obra de S. Agustín fué condenada esta herejía el año 416 en dos Conc. (Milevitano y Cartaginense) aprobados por Inocencio I; más tarde, en 418, en un gran Concilio Cartaginense aprobado por el Papa Zósimo, quien sintetizó sus definiciones en una *Epístola tractoria* que fué enviada a todas las iglesias. Juliano Eclanense, con otros 17 Obispos italianos, se negó a suscribir la Carta Pontificia y marchó desterrado a Oriente, al amparo de Teodoro Mopsuesteno. El Pelagianismo fué condenado también en el Conc. de Éfeso, junto con el *Nestorianismo* (431), y en el II Concilio de Orange (529); v. DB, 101 ss., 126 ss., 174 ss.

BIBL. — F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, I, p. 381 y 614; P. PASCHINI, *Lezioni di storia Ecclesiastica*, Turín, 1930, I, p. 222 ss.; G. DE PLINVAL, *Pélage*, Lausana, 1943; V. «*Pélagianisme*» y «*Péché originel*», en DTC; G. DE PLINVAL, «*Pelagianesimo*», en EC. * G. MARTIL, *La tradición en S. Agustín a través de la controversia pelagiana*, Madrid, 1943.

P. P.

**PENA** (gr. ποινή): Es la privación de un bien que una criatura racional sufre involuntariamente por una culpa propia. La pena es, pues, un mal («malum poenae») que se deriva de otro mal («malum culpae»). Aunque el *mal* (v. esta pal.), como defecto del bien, sigue naturalmente la suerte de todo ser finito, sin embargo sabemos por la Revelación que Dios había creado al hombre en un estado tal que, si él no hubiera pecado, no habría sufrido mal nin-

gusto. Como consecuencia de la culpa original, el mal invadió el mundo bajo la forma de pecado y de pena. La pena se divide en *concomitante* e *infligida:* la primera se deriva naturalmente de la culpa y la acompaña, como p. ej., el remordimiento o la pérdida de la honra; la segunda la impone el juez (Dios o el hombre) en relación con la culpabilidad. La pena infligida puede ser, además, *medicinal* o *vindicativa*, según que el juez la imponga para inducir al reo de la contumacia al arrepentimiento o para restablecer el orden violado. En el terreno teológico, la pena infligida por Dios a quien muere obstinado en la culpa grave se divide en pena de *daño* (= pérdida de Dios) y pena de *sentido* (= sufrimiento positivo impuesto por Dios). V. *Infierno*, *Condenado*. La justicia prohibe imponer la pena por una culpa no voluntaria con voluntad propia: por eso los niños muertos sin el Bautismo se ven privados de la visión beatífica (pena de daño), pero no serán castigados positivamente como lo son los demonios y los adultos condenados (pena de sentido). En el terreno jurídico la pena está en relación con el delito, definido por el CIC (canon 2195): «Violación externa y moralmente imputable de la ley provista de una sanción canónica al menos indeterminada». La sanción penal pertenece al poder coercitivo propio de una sociedad perfecta como es la Iglesia. Las penas establecidas por la Iglesia son diversas, y todas están inspiradas principalmente por el bien del mismo delincuente y por el bien común de la familia cristiana. En la antigua disciplina existían también las penas corporales, hoy son sobre todo espirituales. Tres son las categorías de las penas eclesiásticas: 1) *Penas medicinales* o censuras impuestas especialmente contra los contumaces con el objeto de hacerles volver al buen camino. Las censuras son: a) la *excomunión*, por la cual se separa a un culpable (con culpa siempre externa) de la Comunión de los fieles; b) el *entredicho*, que se impone a las personas y a los lugares y que implica la privación de algún Sacramento o, en general, de alguna cosa sagrada; c) la *suspensión*, que sólo alcanza a los clérigos y significa la privación del oficio o del beneficio. 2) *Penas vindicativas* infligidas con fin expiatorio: p. ej., la privación de sepultura eclesiástica, la deposición o degradación de un sacerdote. 3) *Remedios penales* o penitencias, como la amonestación, la vigilancia, el rezo de algunas oraciones, los ejercicios espirituales.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 87; L. BILLOT, *De personali et originali peccato*, Roma, 1924, p. 77 ss.; F. ROBERTI, *De delictis et poenis*, Roma, 1929; CIC, lib. V.

P. P.

**PENITENCIA** (lat. «paenitere» = arrepentirse): Es el Sacramento con que el sacerdote perdona, en nombre de Dios, los pecados cometidos después del Bautismo. Fué instituído por Jesucristo el día de su Resurrección, cuando, soplando sobre sus Apóstoles, les dijo: «Recibid el Espíritu Santo, los pecados que perdonareis serán perdonados, los que retuviereis serán retenidos» (Jo. 20, 21, 23). Según el modo acostumbrado de hablar de Jesús, estas palabras

significaban el perdón total del pecado en cuanto es ofensa de Dios. En virtud de ellas la Iglesia ha definido que el poder, que le ha sido conferido por Cristo, así como *no admite restricción* ni en el número ni en la gravedad de los pecados (contra los Montanistas del s. II y los Novacianos del s. III) *tampoco admite retorsiones* de ninguna clase en su sentido, que no se puede acomodar a la facultad de predicar o de bautizar (contra Lutero), de declarar perdonados los pecados (contra Calvino) o de atenuar las penas (contra los *Anglicanos)* (cfr. Conc. Trid., Ses. 14, DB, 894, 912, 913, 919, 920). De estas mismas palabras se deduce, además, que la potestad conferida a los Apóstoles y a sus sucesores es de *índole judicial*, porque pudiendo ser ordenada a dos actos positivos y opuestos (remitir o retener) implica el conocimiento de la causa del reo y un juicio sobre su mérito por donde pueda determinarse en cada caso concreto hacia uno u otro de los dos actos, a los cuales es indiferente. Por lo tanto, este poder judicial no puede ser ejercitado sino con el pronunciamiento de una sentencia dictada después de una valoración objetiva de la causa del penitente y según las normas del derecho divino, que establece que se conceda el perdón a quien esté sinceramente arrepentido de su pecado, se confiese de él y acepte la satisfacción conveniente: los elementos constitutivos del rito sacramental de la penitencia son, pues: la sentencia del juez, o absolución *(forma)* y los tres actos del penitente: arrepentimiento o contrición, confesión, satisfacción *(materia)* (v. esta pal.).

La absolución que determina los tres actos del penitente tiene por efecto restituirle la gracia santificante. El pecador encuentra de nuevo en este Sacramento su filiación adoptiva, la benevolencia del Padre, que, habiéndolo revestido de la «stola prima» de la justificación, admite al nuevo hijo pródigo nuevamente en su casa, restituyéndole los derechos perdidos. La medida de la restitución de los derechos primitivos, o sea, la reviviscencia de los méritos («iura ad praemium gloriae») corresponde al grado de fervor con que el penitente se levanta de su caída. Con la restauración del organismo sobrenatural está ligada la nueva orientación, que imprime la *gracia sacramental* con un aumento de la virtud de la penitencia y de los auxilios de la gracia actual, por los cuales el alma del penitente se encuentra bajo la presión constante de una inclinación, «el espíritu de penitencia», que, secundada dócilmente, le puede hacer subir a las más altas cumbres de la santidad. Esta ascensión a la reconquista de una integridad espiritual la hace más fácil la readmisión del miembro curado a la participación de los bienes de la comunión de los Santos. Más aún, la Iglesia, como Madre la más amorosa para con su hijo más necesitado, derrama con más abundancia los tesoros de los méritos de Cristo, de la Virgen, de los Santos, sobre el miembro más necesitado espiritualmente, especialmente en la concesión de las *indulgencias* (v. esta pal.).

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, qq. 84-90; *Suppl.*, qq. 1-28; D. Palmieri, *Tract. de poenitentia*, Prati, 1896; A. d'Alès, *De Sacr. poenitentiae*, París, 1926; P. Galtier, *De poenit. tractatus dogmatico-historicus*, Pa-

rís, 1931; Id., *Le péché et la pénitence*, París, 1929; Id., *L'Église et la rémission des péchés*, París, 1932; «*Pénitence*», en DTC; G. PETAZZI, *La confessione*, Gorizia, 1934; F. CARPINO, *Il «Reditus peccatorum»*, Roma, 1937; C. BOYER, *De paenitentia et extrema unctione*, Roma, 1942; G. RUS, *De munere sacramenti paenitentiae in aedificando corpore Christi mystico*, Roma, 1944; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Roma, 1951; P. ANCIAUX, *La théologie du Sacrement de la pénitence au XII*[e] *siècle*, Lovaina, Gembloux, 1949; A. MAYER, «*Penitenza*», en EC. • *S. Th. S.*, t. IV, Madrid, 1951; S. GONZÁLEZ, *La Penitencia en la primitiva Iglesia española*, Madrid, 1950.

A. P.

**PERFECCIÓN** (lat. «perficere» = completar): Etimológicamente, perfecto significa completamente hecho. Pero prescindiendo de la acción que hace perfecta una cosa, la perfección se puede considerar como la plena posesión de su acto, por lo tanto como actualidad en oposición al estado potencial o virtual. En este sentido Dios es perfecto infinitamente, porque es acto puro, el Ser subsistente por esencia, que no sufre limitación alguna ni ninguna evolución por una adquisición ulterior. Toda perfección es un *modo de ser:* en el Ser subsistente por esencia están todas las perfecciones en acto. Y como el bien es aquello a que tienden los entes como a su propia perfección, Dios perfectísimo es el Sumo Bien, la misma bondad, fuente y término de todo bien finito. Sto. Tomás (*Summa Theol.*, I, q. 4, a. 4) escribe: «Así, pues, todo lo que se llama bueno lo es por la bondad divina, en cuanto ésta es el principio ejemplar, efectivo y final de toda bondad.»

Platón afirmó el primado del bien, de donde la dialéctica del *amor*, p. ej. en el Simposio.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 4; R. GARRIGOU-L., *Dieu*, París, 1928, p. 382-386; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*, Roma, 1949, p. 116. • *S. Th. S.*, t. 2, Madrid, 1952.

P. P.

**PERRONE**: v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**PERSEVERANCIA** (final): Es un gran don de Dios, por el cual el hombre se encuentra en el momento de su muerte en estado de gracia santificante y se salva. En realidad, la perseverancia abraza todo el desarrollo de la vida bajo el influjo de la gracia de Dios. El hombre adornado de la gracia santificante, teniendo en cuenta la debilidad de su naturaleza herida por el pecado original y las tentaciones diabólicas, está siempre en peligro de perder la amistad de Dios, volviendo a caer en el pecado, no obstante sus propósitos en contra. Ordinariamente no existe en esta vida una estabilización del alma en la gracia que haga imposible, como en los bienaventurados, la recaída en la culpa. Santo Tomás, con fino sentido psicológico, da de ello la siguiente razón: como la gracia santificante sana la mente, pero no extingue la concupiscencia, surgen en el hombre movimientos imprevistos de pasiones, las cuales no siempre consigue dominar el ánimo, que falla a veces en su vigilancia y diligencia: una tensión continua es psicológicamente imposible. De aquí la culpa, que vuelve de cuando en cuando: resístese por algún tiempo, pero cansado de vigilar y combatir el hombre termina capitulando, aun deliberadamente.

El Conc. de Trento definió (Se-

sión VI, cap. 22) que el hombre adornado de la gracia santificante no puede perseverar en la santidad sin un *auxilio especial* de Dios. Más aún, según el mismo Concilio (cap. 16), el hombre santificado tiene necesidad de un particular auxilio divino para su perseverancia final, que es «magnum donum» velado por el misterio de la *predestinación* (v. esta pal.). En realidad, el don de la perseverancia final es muy complejo, porque supone el estado de gracia santificante y requiere además un influjo continuo de gracia eficaz durante toda la vida y especialmente en la hora de la muerte, erizada de dificultades psicológicas y de tentaciones. Este don importa, además, una feliz disposición de la Providencia que asegure la unión entre el estado de gracia y el instante preciso de la muerte, del cual depende la suerte eterna del hombre. Ciertamente el hombre debe colaborar con Dios, cooperar libremente con su gracia, para merecer la salvación eterna; pero es también cierto que aquel momento decisivo en el cual confluyen tantos elementos diversos está en las manos de Dios. El hombre no puede estar seguro de su perseverancia final, ni puede merecerla en el verdadero sentido de la palabra (v. *Mérito*); pero puede, según una feliz expresión de los Padres, merecerla con la oración («suppliciter merere»).

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, II-II, q. 137; I-II, q. 109, aa. 9-10, y q. 114, a. 9; S. Agustín, *De dono perseverantiae* (PL., 44); I. Jaroszewicz, *De dono perseverantiae finalis secundum doctrinam Sancti Thomae Aq.*, Kielziis, 1932; A. Michel, «*Persévérance*», en DTC.

P. P.

**PERSONA:** Boecio la define: «Sustancia individua de una naturaleza racional.» Sto. Tomás, más conciso y más exacto: «Subsistente distinto en naturaleza intelectual.»

La doctrina acerca de la persona es casi exclusivamente cristiana, y brota a la luz de los misterios de la Trinidad y de la Encarnación. La mejor filosofía pagana (el mismo Aristóteles) no llegó a enfrentarse plenamente con este problema. La primera conquista del pensamiento cristiano es la distinción entre naturaleza y persona, sugerida por aquellos misterios. Los escolásticos, siguiendo las huellas de los Santos Padres, elaboraron una rica doctrina con muy diversas posturas. La persona es un todo del que la *naturaleza* es la parte fundamental; además de la naturaleza comprende los *principios individuales*, que se derivan de la materia, los *accidentes* y el *ser* propio que saca de sus causas a la realidad la naturaleza individuada, que es racional, si se trata de una persona, e irracional o también inanimada, si se trata de un *supósito*, pero ¿cuál de estos elementos es el que constituye, formal y definitivamente, la persona como tal? Este problema ha tenido diversas soluciones: llamando *subsistencia* a la nota constitutiva formal de la persona, las escuelas se diferencian según el modo *negativo* o *positivo* con que conciben la subsistencia.

A) Negativo: Scoto sostiene que la subsistencia o personalidad es la *incomunicación* (una naturaleza en cuanto no comunica con otra); Tifanio, recogiendo esta sentencia, creyó darle un carácter positivo diciendo que la subsisten-

cia es la *totalidad* o *plenitud* de una naturaleza en sí misma.

B) Positivo: Algunos (Cayetano y Suárez) traducen la subsistencia a un modo sustancial, que termina la naturaleza; otros (Capréolo y muchos modernos) la reducen al ser propio de la sustancia. Esta última sentencia es preferible por su simplicidad y por acomodarse mejor a las definiciones del Magisterio Eclesiástico. P. ej., en la Encarnación la naturaleza humana de Cristo no es persona porque no tiene su ser propio, sino que subsiste en virtud del ser divino del Verbo y participa, por lo tanto, de su divina personalidad. La filosofía moderna tiende a defender que la persona se constituye en virtud de la *conciencia de sí mismo:* contra esta opinión hay dificultades serias de orden filosófico y teológico. La conciencia del yo supone el yo existente y lo revela, pero no lo constituye.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 29, aa. 1-2; TERRIEN, S. *Thomae Aq. Doctrina sincera*, etc., París, 1894; R. WELSCHEN, *La personne: son concept d'après St. Thomas*, en «Rev. Thomiste», 1919 (enero-marzo); P. PARENTE, *La genesi cristiana della personalità*, Roma, 1933; Íd., *De Verbo Incarnato*, Roma, 1951; G. GONELLA, *La persona nella filosofia del diritto*, Milán, 1938.

P. P.

**PETAVIO:** v. *Esquema histórico de la Teología* (pág, 371), *Inhabitación.*

**PIEDAD:** v. *Dones.*

**PIETISMO:** Corriente religiosa nacida a fines del s. XVII en Alemania por obra de Jacobo Spener († 1705), a quien abrió el camino, entre otros, el zapatero Jacobo Böhme († 1624). Spener se propuso galvanizar el protestantismo congelado, infundiéndole el calor de una piedad vivida (de donde el nombre de Pietistas) por medio del ejercicio intenso de la oración. Quedaba disminuída de esta manera la importancia de las fórmulas doctrinales de la fe y superada la teoría luterana de la justificación extrínseca, como imputación de la santidad de Cristo, con el concepto y la práctica de una progresiva y laboriosa conformidad con Cristo, modelo de perfección. Era una negación parcial del Luteranismo y una nostalgia del catolicismo, que se encendía espontáneamente en los «collegia pietatis» fundados por Spener, que recordaban nuestras casas de retiros y de ejercicios espirituales. En esta piedad fervorosa se dió, naturalmente, preferencia al *corazón* y al *sentimiento.* La idea y la obra de Spener fueron recogidas y elaboradas ampliamente por Augusto Franke († 1727), quien se sirvió de aquel fermento para la restauración de la pedagogía y de la escuela de *Halle,* hogar del pietismo, al que dedicó toda su vida. Pero con el tiempo esta corriente que parecía beneficiosa degeneró en formas extrañas, apocalípticas unas veces, como la secta milenarista de Eva Butlar y de Brüggler, otra suiza (manchadas las dos de inmoralidad), otras veces seudohedonística hasta el frenesí, como la secta de los Labadistas, o finalmente Simbolistas con un tinte de racionalismo, como la secta de la «nueva Jerusalén», de Manuel Swedenborg, en Escandinavia. Estas y otras degeneraciones tienen su raíz en el *subjetivismo sentimental* del pietismo enemigo

del dogma y de la jerarquía. Es cierto, sin embargo, que el pietismo ha influído eficazmente en diversos sectores de la vida intelectual y civil: los dos grandes músicos Bach y Händel se inspiran en esta corriente religiosa en sus obras de arte. En el s. XVIII, el pietismo alemán había de revivir en la Confraternidad de Herrnhut de Nicolás Luis Zinzendorf, de fondo luterano.

BIBL. — HÜBENER, *Der pietismus*, 1901; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 589 ss.; «*Réforme*», en DA, col. 620-622. Sobre Franke v. W. FRIES, *Die Stiftung A. H. Franke*, 1913; L. CRISTIANI, «*Piétisme*», en DTC.

P. P.

**PLEROMA:** v. *Gnosticismo.*

**POLICARPO:** v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**POLITEÍSMO** (gr. πολύς=mucho, y Θεός = Dios): Sistema religioso que admite varias divinidades. Es la antítesis del *Monoteísmo* (v. esta pal.).

Entre los dedicados al estudio de la historia de las religiones, sobre todo en estos últimos tiempos, han surgido muchas controversias para explicar el origen del Politeísmo. Es notable la obra de Max Müller, considerado como el fundador del estudio científico de las religiones. En la primera fase de sus investigaciones creyó que el origen del politeísmo podría relacionarse con un fenómeno lingüístico, la *Polionimia*, o pluralidad de nombres, géneros, desinencias, que hubo de favorecer la personificación de varias divinidades. Después señaló tres fuentes al Politeísmo: una *física* (las cosas naturales, como piedras, ríos, árboles, astros, etc.), otra *antropológica* (relaciones domésticas y sociales), la tercera *psicológica* (la conciencia del propio yo en relación con el infinito). A estas teorías, demasiado especulativas, se suman las del *Fetichismo* y del *Animismo* (v. estas pal.), las de la *mitología astral*, del *Totemismo* (relación entre tribus y animales), del *Magismo*, etc. Todas estas teorías están de acuerdo en general en afirmar que la religión primitiva fué politeísta y mitológica y que con el progreso de la civilización se fué desarrollando poco a poco hasta llegar al Monoteísmo.

Pero un estudio directo y cuidadoso de los hechos ha llevado al descubrimiento de un culto del *Ser Supremo,* que se encuentra más o menos en todos los pueblos primitivos. El Ser Supremo o Dios superior se presenta como Creador de todas las cosas, incluso de los espíritus o divinidades inferiores, como omnipotente, inmenso, justo. Este hecho muy constante en los pueblos más antiguos nos revela que el Monoteísmo es anterior al Politeísmo y que éste es una degeneración de aquél.

Verdad contenida en la Sda. Escritura, que describe (cfr. Sap. y Rom.) la aberración culpable del hombre, que, aun conociendo el Ser supremo, se atrevió a apartar su mente y corazón de Él, para forjarse divinidades absurdas personificando objetos, plantas y animales.

BIBL. — G. SCHMIDT, *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, 1941.

P. P.

**PONTIFICAL ROMANO:** v. *Liturgia.*

**PONTÍFICE ROMANO:** Es el sucesor de S. Pedro, o sea, el heredero del Primado sobre toda la Iglesia. (V. *Primado de S. Pedro*).

La supremacía conferida al hijo de Jonás no fué un privilegio personal, porque siendo la Iglesia un edificio, un reino, un redil, que había de durar hasta el fin de los siglos había de tener necesidad siempre de un fundamento, de un clavero, de un pastor; el Primado, pues, había de perpetuarse en los siglos y S. Pedro había de vivir en su sucesor, el Romano Pontífice (cfr. DB, 1825).

Pregúntase por qué ha de ser en el Obispo de Roma y no en otro; por qué en el de Roma y no más bien en el de Jerusalén, donde murió Cristo. Porque el Redentor, que había preordenado toda la historia humana a los fines de la salvación eterna, escogió a Roma, la gran metrópoli, para centro de su Iglesia. La escogió, inspirando al Príncipe de los Apóstoles que pusiera su Sede definitiva en esta ciudad, de manera que los Obispos, que le sucedieran en ella, heredasen «ipso facto» los privilegios del Primado.

Testimonios clarísimos y hechos indiscutibles de la Iglesia naciente demuestran cómo desde el principio tanto el Obispo de la Urbe como los fieles del Orbe tuvieron plena conciencia de la preeminencia de la Iglesia romana. A principios del s. II S. Ignacio de Antioquía saluda a la Iglesia de Roma llamándola «προκαθημένη τῆς ἀγάπης» (*Rom.*, prólogo). El significado más natural de este lenguaje es que la Iglesia romana preside el conjunto de las Iglesias. Como el Obispo en la Iglesia particular preside las obras de caridad, así la Iglesia romana preside todas estas obras en toda la cristiandad. A fines del mismo siglo S. Ireneo de Lyon escribe aquellas célebres palabras: «Es necesario que toda otra Iglesia convenga con ella, a causa de su principalidad más poderosa («propter potiorem principalitatem»); es decir que todos los fieles esparcidos por el mundo deben convenir con ella, porque en ella se ha conservado siempre intacta la Tradición que tuvo su origen en los Apóstoles» (*Adv. haereses*, III, 3, 2). A mediados del s. III S. Cipriano exalta a Roma como la «Ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis orta est» (*Ep.* 12, 4). Son paralelos a estos documentos muchos hechos que prueban el reconocimiento práctico del Primado Romano. No había concluído aún el s. I cuando el Papa Clemente en tono autoritario llamaba a la obediencia a los fieles de Corinto (*Ep.* 44, 3, 45; 40, 12). En el s. II y III aparece el Obispo de Roma como árbitro de las controversias eclesiásticas, las cuales dirime con autoridad, especialmente las que se relacionan con la fe; los mismos herejes recurren a todas las intrigas posibles para ganarse la confianza de la Sede Apostólica y procurarse el favor de la Cátedra de Pedro. La reciente Encíclica de Pío XII «*Sempiternus rex*» (8 Sep. 1951) ilustra brillantemente el Primado de Roma en el Conc. de Calcedonia (451), donde se pronunció la célebre frase: «Petrus per Leonem locutus est».

El Primado, según la definición del Con. Vatic. (DB, 1831), significa una autoridad sobre la grey de Cristo *jurisdiccional, plena, su*

*prema, universal, inmediata, ordinaria,* tanto en cuanto concierne a la fe, como en lo que se refiere a la disciplina.

Los protestantes del s. XVI hicieron todo lo posible por vaciar de su contenido los textos referentes al Primado de Pedro, su venida a Roma y la herencia transmitida a sus sucesores (tres verdades que forman un solo bloque). Los protestantes modernos lo explican todo por medio de la evolución: un centro único de la cristiandad, dicen ellos, es lo último que se forma; ese centro no está en la base sino en el vértice de la pirámide. Al principio las comunidades cristianas son amorfas, se organizan después en pequeñas oligarquías (gobierno colectivo de los presbíteros); surge más tarde el episcopado monárquico, pero habían de pasar muchos años hasta que los Obispos esparcidos por el Orbe reconocieran como su jefe al Obispo de la Urbe. Esta cómoda teoría se halla en plena contradicción con los textos y hechos, que hemos referido anteriormente y con otros muchos, que podríamos aducir.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa contra Gentiles,* IV, 76; R. BELARMINO, *De Romano Pontifice,* Venecia, 1599; P. BALLERINI, *De vi ac ratione primatus Romanorum Pontificum et de ipsorum infallibilitate in definiendis controversiis, fidei,* Verona, 1766; R. CERCIA, *De Romano Pontifice,* Nápoles, 1850; PALMIERI, *De Romano Pontifice,* Roma, 1931; P. BATIFFOL, *L'Église naissante,* París, 1927; Id., *La paix constantinienne,* París, 1929; Id., *Le catholicisme de St. Augustin,* París, 1929; Id., *Le Siège Apostolique,* París, 1924; V. ERMONI, *Il primato del Vescovo di Roma durante i tre primi secoli della Chiesa,* Roma, 1906; «*Tu es Petrus*», en «Encycl. Populaire»; T. FACCHINI, *Il papato principio di unità e Pietro Ballerini di Verona,* Padua, 1930; A. PIOLANTI, «*Primato di S. Pietro e del Papa*», en EC. V. la bibliografía al pie de la palabra *Papa.*

A. P.

**POSITIVISMO:** Es, más que un sistema, una tendencia del pensamiento nacida el siglo pasado en reacción con las corrientes idealistas. Contra las construcciones subjetivistas del Idealismo y los desvanecimientos sentimentales de su aliado el Romanticismo se determinó, a mediados del s. XIX, una corriente *positiva* que prefería la experiencia a la teoría, la sensación al concepto abstracto, el hecho al principio. Fué una fuerte apelación de los espíritus entregados a las altas especulaciones a volver a la realidad concreta de la naturaleza y de la vida humana, bajo el impulso de las ciencias, que tuvieron un amplio desarrollo en aquella época. El Positivismo tiene su raíz lejana en el Empirismo inglés del seiscientos (Locke) y en el Sensismo francés de Condillac; pero su origen próximo está en el criticismo kantiano, que depreció el conocimiento de la esfera metafísica («noúmeno») en favor de la esfera empírica o fenoménica. Los positivistas, ligados al hecho y al mundo sensible, se acercan al Materialismo, pero se apartan de él cuando admiten la posibilidad de una realidad suprasensible, como, por ejemplo, Dios. El materialista la niega, el positivista es agnóstico, en cuanto que dice que la ignora, mientras no haya podido demostrarla por vía empírica.

En Francia fué Augusto Comte quien fundó el Positivismo († 1857), hombre de ingenio, pero poco equilibrado, que basó su sistema en la teoría de los tres esta-

dios: el *teológico*, el *metafísico* y el *positivo*, que marcan el progreso de la humanidad desde la ingenua fantasía al razonamiento abstracto y al conocimiento directo de la naturaleza, en que domina el fenómeno con sus leyes, objeto de la experiencia. La misma vida humana se reduce a un conjunto de fenómenos y de leyes físicas individuales y sociales. No hay un Dios por encima de la naturaleza, sino solamente la Humanidad, el gran Ser al que se ha de tributar un culto. En Inglaterra toma el Positivismo un aspecto más científico y más práctico con Heriberto Spencer († 1903), que adoptó la teoría evolucionista y la aplicó a la cosmología, a la antropología, a la sociología y a la ética. Según Spencer hay en el universo un *Incognoscible* que la ciencia y la religión deben respetar, contentándose con conocer los hechos y dejando aparte los misterios. La corriente positivista en Inglaterra se manifiesta también en el *Utilitarismo* de G. Bentham († 1832) y de Stuart Mill († 1873); en Francia, en la sociología empírica de E. Durkheim († 1917), que reduce la psicología, la moral y la religión a hechos y productos sociales. Finalmente, el Positivismo se extendió también por Italia por obra principalmente de Roberto Ardigó († 1920), pero en una forma blanda, ni muy filosófica ni muy científica, adaptada a hombres de nivel medio, poco solícitos por los grandes problemas que trascienden la vida ordinaria.

Es evidente el contraste entre el Positivismo y la filosofía y teología cristianas.

BIBL. — DE BROGLIE, *Le Positivisme et la science expérimentale*, París, 1881; G. ALLIEVO, *Del positivismo*, Turín, 1883; L. M. BILLIA, *La crisi del positivismo*, Parma, 1895; A. ZACCHI, *Dio*, v. I, pp. 167-219; M. PARODI, *Du positivisme à l'idéalisme*, París, 1930; L. ROURE, «*Positivisme*», en DA. * D. DOMÍNGUEZ, *Historia de la filosofía*, Santander, 1953.

P. P.

**POTENCIAS (de Cristo):** En el Verbo encarnado se distinguen tres potencias: 1.ª, la *potencia divina* (omnipotencia), que le compete en cuanto Dios; 2.ª, la *potencia propia* de toda naturaleza humana, que le compete por ser Hombre perfecto; 3.ª, una *potencia instrumental* de origen divino, que se ejercita sin embargo con el concurso de la naturaleza humana, según las exigencias de la misión redentora del Salvador. Es evidente que la omnipotencia no puede ser comunicada a la Humanidad de Cristo por ser propia y exclusiva del Ente infinito. Pero es teológicamente cierto que aquella Humanidad tiene concurso y concurre de hecho a ciertas acciones divinas comunicables, como obrar milagros, producir e infundir la gracia en las almas. Las descripciones que nos da el Evangelio no dejan lugar a duda: «La muchedumbre trataba de tocarle, porque de Él salía una virtud que sanaba a todos» (Lc. 6, 19); Jesús cura al sordomudo tocando sus orejas con los dedos y su lengua con saliva (Mc. 7, 32). Tales gestos serían una comedia indigna de Jesús si su Humanidad no contribuyese realmente a la curación milagrosa. Los Padres enseñan unánimemente la misma doctrina: los frutos de la Redención pasan a través de la carne del Verbo, que Cirilo Alejandrino llama por esta razón *vivificadora* (DB, 123)

Según la doctrina común los mismos Sacramentos se hallan subordinados al influjo santificante de la Humanidad de Cristo.

Pero se discute sobre la naturaleza de esta función instrumental tanto de la humanidad como de los Sacramentos: algunos teólogos prefieren la instrumentalidad *física* (más de acuerdo con la Tradición) y otros la instrumentalidad simplemente *moral*. Sto. Tomás sostiene la primera opinión.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 8 y 48; E. HUGON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, París, 1924, c. III; B. LAVARD, *S. Thomas et la causalité instrumentale physique de la Ste. Humanité et des Sacrements*, en «Rev. Thom.», 1927, p. 292 ss.; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, Roma, 1951; C. V. HÉRIS, *Il Mistero di Cristo*, Brescia, 1938, c. IV. * *S. Th. S.*, t. III, Madrid, 1950.

P. P.

**POTESTAD DE JURISDICCIÓN**: v. *Jerarquía*.

**POTESTAD DE ORDEN**: v. *Jerarquía*.

**PRAGMATISMO** (gr. πράγμα = acción, hecho): Sistema filosófico-religioso nacido en América a fines del ochocientos por obra de Ch. Sanders Peirce y especialmente de William James, considerado como el verdadero fundador y divulgador de la nueva teoría.

El Pragmatismo, nacido como un *método*, se desarrolló como una doctrina y sistema que puede definirse en general como una tendencia a considerarlo todo desde un punto de vista práctico, es decir, a través de la *acción*, y, por consiguiente, a buscar en la acción la razón de la verdad y de la certeza, de la vida y de la religión. El punto de partida del Pragmatismo es la desvaloración del mundo teórico de las ideas: las ideas no tienen valor por sí mismas si no están en función del obrar. Para obrar y realizar, el hombre tiene necesidad de una convicción, de una *creencia*, que se convierta en norma de acción. Si en el curso de la acción se ve que la idea prospera, entonces se dirá que la idea es *verdadera*. La verdad de una idea depende de su verificación práctica. Éste es el llamado método científico de los Pragmatistas, en contraposición a los métodos intelectualistas en la busca de la verdad. De esta manera se ve claramente que para los Pragmatistas no existe una verdad inmutable y eterna; la verdad, por el contrario, se halla en continuo progreso, lo mismo que la acción, que es el fin de la vida.

En el campo religioso, el Pragmatismo rechaza toda revelación externa de la verdad y todo sistema conceptual, limitándose a la consideración del sentimiento y de la conciencia religiosa individual, llamada con término técnico *experiencia religiosa*. Por ella el individuo siente lo divino y se eleva a Dios con un acto de fe que es al mismo tiempo voluntad de creer (no adhesión del entendimiento a una verdad revelada) y tendencia a verificar la utilidad y la ventaja de la creencia. Este acto de fe puede acomodarse a una religión ya formada como es el Cristianismo, pero sólo provisionalmente y en cuanto aquella religión se demuestra útil y eficaz prácticamente. Tanto en el campo religioso como en el filosófico son inútiles las discusiones teóricas de los principios. El Pragmatismo, fruto del espíritu práctico propio

de los americanos, es un sistema antimetafísico, por ser antiintelectualista (en el fondo es un sensismo emparentado con el *Empirismo* inglés de Locke y Hume). *Gnoseológicamente,* al negar los primeros principios lógicos y la estabilidad de la verdad, cae en un desastroso *relativismo,* con sus consiguientes repercusiones desastrosas en el campo moral. La verdad y el bien se convierten en algo subjetivo subordinado a las convicciones del individuo y a sus verificaciones experimentales.

Desde el punto de vista religioso, el Pragmatismo niega radicalmente toda religión revelada y condiciona la misma existencia de Dios a la experiencia psicológica, como exaltación de la voluntad en contra de la razón; el Pragmatismo en materia religiosa desciende del principio luterano de la *fe fiducial* (v. *Luteranismo*).

BIBL. — G. PAPINI, *Sul pragmatismo. Saggi e ricerche,* Milán, 1913; A. LECLÈRE, *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme,* París, 1909; E. CHIOCCHETTI, *Il prammatismo anglo-americano; La teoria della verità e della realtà nel prammatismo; Saggio di esposizione sintetica sul prammatismo religioso di W. James e F. Schiller,* en «Riv. di Filos. Neoscol.», 1910, p. 142 ss. y 431 ss.; 1911, p. 24 ss. y 212 ss.

P. P.

**PREDESTINACIANISMO:** Tuvo su origen en algunas frases de S. Agustín, mal entendidas, acerca de la gratuidad de la gracia y de la debilitación del libre albedrío como consecuencia del *pecado original* (v. esta pal.). El primer predestinacianista fué el sacerdote francés Lucido (s. V), quien, combatiendo a los *semipelagianos* (v. esta pal.), cayó en el rigorismo respecto de la predestinación. Su error fué recogido en el s. IX por el monje Gottschalk, y más tarde por Wicleff y Huss. Lutero y todavía más Calvino y Jansenio (v. *Calvinismo* y *Jansenismo*) acentuaron el tinte pesimista de la teoría predestinaciana, que se puede resumir de la siguiente forma: a) con el pecado original el hombre perdió su libertad, convirtiéndose en esclavo de las concupiscencias; b) Dios no quiere la salvación de todos, sino sólo de algunos, predestinados gratuitamente a la gloria, que por lo tanto no necesitan cooperar con la gracia; c) las acciones de los predestinados son siempre buenas, las de los demás están siempre inficionadas por el pecado; d) el decreto divino que marca la suerte eterna de los hombres precede a toda consideración de mérito o de demérito, porque Dios crea a algunos para el Cielo y a otros para el Infierno (Calvino, *Instit. religionis christianae,* l. 3, c. 21); e) Cristo no ha muerto por todos (Jansenio).

La Iglesia condenó repetidas veces estos graves errores. (DB, 316, 320 ss. 816, 827).

BIBL. — V. al pie de *Predestinación.*

P. P.

**PREDESTINACIÓN:** Significa generalmente una preordenación hacia un fin. En sentido teológico la Predestinación es el orden concebido por Dios para conducir a la criatura racional hacia el fin sobrenatural, que es la vida eterna (Sto. Tomás).

1) *Sda. Escritura:* Es S. Pablo quien con más insistencia habla de ella (Rom. 8; Efes. 1), empleando el término προορίζω para indicar un designio de Dios que

abarca en bloque toda la salvación cristiana del género humano (cfr. Lagrange, *Com. a la Ep. a los Rom.*), que se ha de actuar por medio de la gracia y los dones celestiales, sin excluir la cooperación del hombre.

2) *Tradición:* Culmina en San Agustín, quien, en contradicción con Pelagio, desarrolla ampliamente el pensamiento de S. Pablo, llegando a la concepción de una categoría de hombres a los que Dios, según su beneplácito, ayuda para asegurarles su eterna salvación. A otros, en cambio, Dios les concede un auxilio, pero no tan eficaz como a los predestinados, por lo cual no se salvan. La razón íntima de la Predestinación es un misterio, pero no se puede acusar a Dios de injusticia, porque por el pecado original la humanidad se ha convertido en una «massa damnationis», y sólo por su bondad Dios escoge en ella un grupo de almas predestinadas infaliblemente a la vida eterna. Por lo demás, nadie se condena sin culpa propia (cfr. *De praedestinatione sanctorum; De gratia et libero arbitrio*).

3) *La Iglesia* ha definido la gratuidad de la Predestinación a la gracia y a la gloria, pero ha condenado el *predestinacianismo* de Gottschalk, Huss, Wicleff, Lutero y Calvino, que ponen en la misma línea a los predestinados al cielo y a los predestinados al infierno, independientemente del mérito o del demérito.

4) *Los teólogos:* Sto. Tomás adopta sustancialmente la doctrina de S. Agustín, aunque suaviza alguna arista y modera la cuestión teniendo en cuenta todos sus elementos.

En el s. XVI se encendió entre Dominicos (*Bañecianos*) y Jesuítas (*Molinistas*) la controversia sobre el concurso y la ciencia divina, que llegó a ser presentada al Papa (*Congregatio de auxiliis*), sin resultados positivos. La discusión, naturalmente, llegó a alcanzar el problema de la Predestinación, principalmente en este punto: ¿Tiene Dios en cuenta, al predestinar para la vida eterna, la cooperación meritoria del hombre? Los bañecianos responden que *no* (Predestinación «ante praevisa merita»); de los Molinistas algunos dicen que *sí* (Predestinación «post praevisa merita»); otros (los Suarecianos) están por el *no*, acercándose en este punto a los bañecianos. Pero no es ésta la única divergencia entre ellos. El misterio subsiste en cualquiera de los dos sistemas, y acaso ello dependa de la *compleja* multiplicidad de los elementos (gracia, ciencia divina, libre albedrío, etcétera). Como quiera que sea, la doctrina cristiana insiste en dos cosas: 1.°, para salvarse es necesario cooperar con la gracia; 2.°, ninguno se condena sino por culpa propia (cfr. Conc. II de Orange, Conc. de Quiersy, Conc. Trid.; DB, 198 ss.; 316 ss.; 850, 826-827).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 23; C. FRIETHOFF, *Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aq. und Calvin*, Freiburg (Suiza), 1926; A. SAINT-MARTIN, *La pensée de St. Augustin sur la prédestination*, París, 1930; R. GARRIGOU-L., *La prédestination des Saints et la grâce*, París, 1936; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*[2], Roma, 1949, p. 167 ss.; DTC y DA, «*Prédestination*» (con las dos tendencias, Bañeciana y Molinista).

P. P.

**PREDETERMINACIÓN:** v. *Concurso divino, Gracia eficaz, Bañecianismo.*

**PREMOCIÓN:** v. *Concurso divino.*

**PRESBÍTERO** (gr. πρεσβύτερος= anciano): Después de la institución de los diáconos, mencionan los Hechos varias veces a los «presbíteros», que en la Iglesia de Jerusalén tomaban las decisiones junto con los Apóstoles (Hechos, 11, 30; 15, 2, 4, 6, 22, 23; 20, 28, etc.). Santiago (5, 4) les atribuye la unción de los enfermos (v. *Extremaunción*). S. Pablo establece presbíteros en todas las Iglesias, con el poder y la misión de pastores y maestros (Hechos, 14, 23; 20, 28-31) para que sean los continuadores de su ministerio apostólico. En algunos textos (Hechos, 20, 28, con el 20, 17; cfr. I Petr. 5, 1-5) se afirma claramente la equivalencia entre los presbíteros y los obispos (v. *Obispos*), cuya designación corresponde a Tito y Timoteo, que transmiten los poderes necesarios por la imposición de las manos (I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6).

Probablemente los presbíteros eran simples sacerdotes que en las iglesias fundadas por S. Pablo tenían a su cuidado la grey de Dios bajo la alta autoridad del Apóstol fundador, que era su único obispo. Junto con Pablo tienen poderes episcopales (ordenación de diáconos y presbíteros) sus delegados Tito y Timoteo.

Desde principios del s. II, el término «presbítero» quedó reservado, salvo raras excepciones, para designar los eclesiásticos inferiores al Obispo.

BIBL.—«*Évêques*», DBVS, II, 1927-1933; E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921, pp. 67-90; V. CAVALLA, *Episcopi e presbiteri nella Chiesa primitiva*, en «Scuola Cattol.», 64 (1936), pp. 235-256; G. LEBRETON-G. ZEILLER, *Storia della Chiesa*, I, Turín, 1942, pp. 268-272; I. COLSON, *L'Évêque dans les communautés primitives*, París, 1951; A. PIOLANTI, «*Presbítero*», en EC. * GÓMEZ LORENZO, *Las Sagradas Órdenes*, Salamanca, 1946.

A. P.

**PRESCIENCIA:** Es el conocimiento que se atribuye a Dios de las cosas futuras. *Futuro* es lo que se halla contenido virtualmente en su propia causa y dice orden y tendencia a ser realizado por ella. Esta relación con la existencia real no le cuadra al posible. El futuro es: a) *necesario*, si depende de una causa determinada por una ley natural fija, p. ej., un eclipse; b) *contingente*, si depende de una causa no determinada necesariamente, como es el futuro libre, propio de la libertad humana; c) *absoluto* o *condicionado*, según que sea independiente o dependiente de una condición. Si la condición es tal que no se verificará jamás, aun pudiéndose verificar, el futuro se llama *hipotético* o *futurible;* por ejemplo, si Cristo antes del juicio volviese a la tierra a predicar, todo el mundo se convertiría.

En el s. XVI hubo una célebre controversia entre Dominicos y Jesuítas sobre la presciencia divina. Es preciso distinguir el *hecho* del *modo:* 1) Ante todo es principio teológico cierto que no son las criaturas la causa de la ciencia divina, sino la ciencia divina causa de las criaturas, si a ella se une la voluntad; Dios realiza, si quiere, y determina sin ser determinado por ninguna cosa. 2) Es de fe que Dios lo conoce todo, inclusо el futuro de cualquier especie (Conc. Vatic., ses. 3). San-

Agustín, en «*De civitate Dei*» (5, 9) afirma que «quien no conoce por anticipado todas las cosas futuras ciertamente no es Dios». 3) El modo como Dios conoce el futuro es misterioso y repite las dificultades de las relaciones entre el Infinito y el finito, la eternidad y el tiempo. La dificultad mayor está en conciliar la presciencia divina con la libertad humana. El Tomismo (v. *Bañecianismo*) parte de Dios y defiende su dominio aun sobre los actos humanos que Él prevé en cuanto los predetermina con su voluntad omnipotente, que mueve físicamente la voluntad humana a hacer lo que Él quiere. De este modo el misterio se desvanece en Dios, pero se condensa en el hombre (v. *Concurso*). El *Molinismo* (v. esta pal.) parte del hombre para defender la libertad aun frente al influjo de la gracia y a la presciencia divina por medio de la *ciencia media*, en que Dios conoce, antes que intervenga su voluntad, lo que el hombre haría en este o aquel orden de cosas creables. El misterio se desvanece en el hombre y se acentúa en Dios.

La Iglesia ha dejado hasta ahora libre y sin definir la discusión. Tal vez la verdad se halle en un conjunto de puntos tomados de uno y otro sistema. El misterio reside en la complejidad de los elementos que entran en juego: acto libre, que implica entendimiento y voluntad; ciencia divina (causa ejemplar), voluntad divina (causa eficiente), presencialidad (v. *Eternidad*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 14, a. 13; R. GARRIGOU-L., *Dieu*, Paris, 1928, p. 406 ss., y especialmente en el apéndice V en oposición a D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927 (controversia muy instructiva); Cfr. también la controversia entre R. GARRIGOU-L., *De comoedia banneciana et recenti syncretisme*, en «Angelicum», 1946, y P. PARENTE, *Causalità divina e libertà umana*, en «La Scuola Cattol.», 1947.

P. P.

**PRESENCIA** (de Dios): Puede considerarse en relación al *lugar* y en relación al *tiempo*. En el primer sentido Dios se halla presente en todos los lugares al mismo tiempo por su infinidad y su inmensidad (v. *Infinidad*): esta propiedad divina se llama *ubicuidad*. Pero advierte Sto. Tomás que Dios no está esparcido por todas partes, es decir, una parte de Él aquí y otra más allá, sino que por su simplicidad está todo en todo y todo en cada parte del universo. El título de esta su *omnipresencia* está en su *acción*: Dios está presente en toda criatura en cuanto obra (conservando su ser, moviéndola). Y como su acción es idéntica a su esencia, donde Él opera allí está presente en todo su ser. Con respecto al tiempo, Dios está presente a todo momento, pasado, presente y futuro, porque es eterno (v. *Eternidad*), y como tal trasciende y domina todo el tiempo. Ésta es la omnipresencia natural, expresada por los Escolásticos en tres fórmulas: por *potencia*, en cuanto Dios obra en todas las cosas; por *presencia*, en cuanto es eterno y lo ve todo, según el dicho de la Escritura: «Omnia nuda et aperta sunt oculis eius» (Hebr. 4, 13); por *esencia*, porque la acción de Dios se identifica con su sustancia.

Además de esta presencia *subjetiva*, Dios se halla presente *objetivamente* en todo entendimiento que lo conoce y en toda voluntad que lo ama. Finalmente, Dios se-

encuentra presente de una manera particular en el alma humana santificada por la gracia (*presencia sobrenatural*), que por ella se ha convertido en templo de Dios (S. Pablo). Sin embargo, aun en este caso la razón fundamental de la presencia divina es siempre una acción de Dios sobre la criatura. Es innegable que Dios se hace presente en el alma santificada aun como objeto de fe y de amor sobrenatural en espera y preparación de la visión beatífica, de la cual es preludio la vida de la gracia (v. *Misión, Inhabitación*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 8 y q. 43, a. 3 y 8; SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925, I, p. 195 ss.; R. PLUS, *Dios en nosotros*, Barcelona, ELE; V. al pie de *Inhabitación*.

P. P.

**PRESENCIA REAL EUCARÍSTICA** (hecho): Es el dogma según el cual bajo las especies de pan y vino, después de la consagración, está presente el cuerpo, la sangre, el alma y la divinidad de Jesucristo, Nuestro Señor. Es ésta una verdad que, superando las fuerzas del entendimiento y escapándose a la experiencia, no puede ser admitida más que por Revelación divina. Dios ha revelado este misterio en tres lugares del Evangelio en que se narran tres hechos que se engarzan mutuamente como los anillos de una cadena: la promesa, la institución y la celebración de la Eucaristía en la Iglesia naciente. La *promesa* se nos cuenta en el Ev. de S. Juan (cap. 6). Tomando motivo Jesús de tres milagros que acababa de obrar (la multiplicación de los panes, el caminar sobre las olas y la rápida y salva arribada de la barca a la costa) conduce el pensamiento de sus oyentes a la idea de un pan espiritual que se identifica con su carne sustraída a las leyes naturales, que, comida por el hombre, tiene por efecto conducir las almas al puerto de la vida eterna; las palabras más importantes son las siguientes: «En verdad, en verdad os digo que si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros. Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y Yo lo resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida» (vv. 52-56). Jesús se expresó tan claramente con estas palabras que los discípulos declararon que no podían admitir su contenido, mientras que S. Pedro, en nombre de los Apóstoles y como conteniendo en germen la fe de toda la Iglesia, exclamó: «Nosotros sabemos y creemos que Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios» (v. 69). Las palabras de la promesa grabadas en el alma de los Doce son el fondo natural, en que se encuadra la escena de la última cena (la *Institución*). Cuando Cristo tomó el pan y dijo: «Éste es mi cuerpo», y, teniendo en sus manos la copa de vino, añadió: «Ésta es mi sangre» (Mt. 26, 26-28; Mc. 14, 22-23; Lc. 22, 19-20; I Cor. 11, 24-25), los Apóstoles adivinaron al momento en la actitud del Maestro el cumplimiento de la promesa que había hecho en Cafarnaum, y obedientes a su mandato: «Haced esto en mi memoria», después de Pentecostés iniciaron la *celebración* de la Eucaristía en Jerusalén (Hechos 2, 42), en Tróade (Hechos 20, 7-11), en Corinto; fué precisamen-

te en esta última ciudad donde se verificaron aquellos desórdenes que provocaron la carta de S. Pablo en que se ilustra la fe de la Iglesia naciente en el misterio de la presencia real (cfr. I Cor. 10, 14-21; 11, 17-34).

La Tradición sigue el camino trazado por la fe apostólica: las primeras generaciones cristianas aceptaron la presencia real como «la célula fundamental del dogma y de la piedad» (Tondelli). Los Doctores de los ss. IV y V hicieron de ella el objeto de sus catequesis, homilías y tratados, y se sirvieron de ella como de fundamento dogmático para dirimir las controversias trinitarias, cristológicas, eclesiológicas, que entonces se agitaban en el seno del cristianismo. Del s. VI al X la Iglesia transmite a los nuevos pueblos regenerados para Cristo la antorcha de la fe eucarística, que fué recibida con tan sincero entusiasmo que, cuando en el s. XI negó Berengario († 1088) por primera vez la verdad de la presencia real, toda la Iglesia se alzó contra el heresiarca y le obligó a abjurar su error. Pero mientras la negación de Berengario provocó un reforzamiento de la fe y de la gravitación de la civilización medieval sobre el misterio eucarístico, la herejía de los protestantes sacramentarios (Zwinglio, Carlostadio, Ecolampadio), que redujeron la Eucaristía a un símbolo vacío del cuerpo de Cristo, así como la de Calvino y de los Anglicanos, que no veían en el Sacramento del altar más que un pan embebido en una fuerza misteriosa emanada del cuerpo de Cristo, presente solamente en el cielo, apartó a muchos pueblos de la profesión de este dogma. Contra estos errores el Conc. de Trento en su Ses. 13 definió que en la Eucaristía «se contiene verdadera, real y sustancialmente el Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad de N. S. Jesucristo» y condenó a los que afirmaban que estaba solo «como presente en señal o en figura o solo virtualmente» (DB, 883).

En cuanto al *modo, vía* y *condición* de la presencia real v. *Transustanciación, Modo absoluto y relativo de la presencia real, Accidentes.*

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, p. 65, a. 1; CARD. WISEMAN, *Lectures on the real presence*, Londres, 1842; V. ERMONI, *L'Eucaristia nella Chiesa nascente*, Roma, 1906; P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de Théologie positive: l'Eucharistie*, París, 1903; G. RAUSCHEN, *L'Eucaristia e la Penitenza nei primi secoli della Chiesa*, Florencia, 1909; J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926; W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie*, Gembloux, 1931; «*Eucharistie*», en DTC y DA; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Roma, 1945, vol. II; Id., «*Eucaristia*», en EC. * BRILLANT, *Eucaristía*, Bilbao, 1950; ALASTRUEY, *Tratado de la Sma. Eucaristía*, Madrid, 1951.

A. P.

**PRESENCIA REAL EUCARÍSTICA** (modo): El modo de la presencia del cuerpo de Cristo considerado en sí mismo (modo *absoluto)* y en su relación con las especies sensibles (modo *relativo)* está ligado esencialmente a la transustanciación, la cual, efectuándose entre dos sustancias, con absoluta exclusión de los accidentes que permanecen invariados, tiene por término medio la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo; *directamente,* pues, o sea en virtud de las palabras de la consa-

gración («vi verborum»), bajo la especie del pan está solamente presente la sustancia del cuerpo de Cristo, y bajo las apariencias del vino solamente su sangre. Pero como después de la Resurrección se hallan inseparablemente unidos en Cristo el cuerpo, la sangre, el alma y la Divinidad, por natural consecuencia («vi naturalis concomitantiae») bajo entrambas especies se halla presente Cristo íntegramente, como define el Conc. Trid. (DB, 885), con toda su *cuantidad,* como corresponde a un cuerpo que goza de la plenitud de la vida sensitiva. Pero estando presente directamente y «per se» la sustancia del cuerpo y de la sangre, la cuantidad, que está allí solamente por consecuencia y «per accidens», es forzada a existir al modo de la sustancia, haciéndose así presente «per modum substantiae». En efecto, si la cuantidad estuviese presente al modo natural habría de pesar, extenderse fuera de las medidas de la hostia, etc., cosas todas que contradicen a la experiencia, que viene a confirmar de esta manera la conclusión que se desprende lógicamente del dogma de la transustanciación. Aunque este modo de presencia es *misterioso,* sin embargo el entendimiento humano no puede demostrar su repugnancia, porque ignora de hecho la naturaleza íntima de los dos extremos, de los que depende esta maravilla: la omnipotencia divina, que es inagotable, y la naturaleza de la sustancia corpórea, que se escapa tanto al ingenio del filósofo como a la mirada del hombre de ciencia, como se deduce de las múltiples conjeturas formuladas sobre la esencia de los cuerpos; la mente humana puede ser ayudada a vislumbrar la posibilidad de este misterio: en efecto, el Evangelio narra cómo el cuerpo glorioso de Cristo se apareció arrancado a las leyes de la gravedad y de la impenetrabilidad cuando caminó sobre las aguas y cuando entró en el Cenáculo estando cerradas las puertas.

Además, estando presente el cuerpo de Cristo con su cuantidad a la manera de la sustancia (la cual, como el alma, está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes), síguese que el cuerpo de Cristo está presente por entero en toda la Hostia y por entero en cada uno de sus fragmentos, tanto después (como define el Conc. Trid., DB, 885) como antes de la fracción de la misma; aunque de aquí no se ha de deducir que *antes* de la fracción esté presente infinitas veces, porque el número depende de la división de la cuantidad, por lo que mientras la cuantidad permanezca indivisa, la sustancia de una cosa estará presente una sola vez bajo sus dimensiones.

La sustancia del cuerpo de Cristo, a su vez, está presente de una manera *singular,* porque excluye todos los medios de presencia realizables en la naturaleza. De hecho no está presente por *contacto cuantitativo,* porque si bien tiene todas sus dimensiones, no dice relación por medio de ellas a la especie del pan, ni por contacto informativo o virtual, como son presentes en un cuerpo el alma y el ángel, porque el cuerpo de Cristo no influye sobre las especies eucarísticas, ni como causa formal, ni como causa eficiente, ni por ubicuidad, que es propia de Dios,

porque la virtud intrínseca del cuerpo del Señor es limitada y, por lo tanto, no puede alcanzar a todos los seres conteniéndolos en su potencia, sino que está presente por la *simple y misteriosa relación de continencia* que por la transustanciación adquieren las especies respecto del mismo cuerpo, por lo que multiplicadas estas relaciones se multiplica la presencia del mismo. Este modo de presencia misterioso y al mismo tiempo glorioso reservado al cuerpo de Jesús se llama, con un término técnico sancionado por el Conc. Trid. (DB, 874), «sacramental».

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 66; L. BILLOT, *De Sacramentis*, Roma, 1932, I, p. 457-598; A. VAN HOVE, *De Sma. Eucharistia*, Mechliniae, 1941, p. 47-66; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 6; CARD. CAPECELATRO, *La dottrina cattolica esposta*, Roma, 1901, lib. III, c. 12; G. BONOMELLI, *Il giovane studente*, Brescia, 1926, vol. 2; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Roma, 1951; íd., *L'Eucaristia*, Roma, 1952. V. pal. anterior.

A. P.

**PRETERNATURAL**: Es lo que sobrepasa la naturaleza con sus leyes y su potencia activa y pasiva. Según la doctrina católica se distingue un orden natural y un orden *sobrenatural* (v. esta pal.). Pero el sobrenatural tiene varios grados: el sobrenatural *absoluto*, que trasciende toda la naturaleza creada y en línea sustancial es el mismo Dios, y en la accidental es, p. ej., la *Gracia* (v. esa pal.): el sobrenatural *relativo*, que trasciende sólo un sector de la naturaleza creada, p. ej., la ciencia infusa, que trasciende la naturaleza humana, aunque es natural en los Angeles, y finalmente el *preternatural*, que, aunque superando las condiciones naturales de un ente, se presenta, sin embargo, como un perfeccionamiento extraordinario del mismo; así, p. ej., la inmortalidad del cuerpo no trasciende absolutamente la naturaleza humana, porque no es otra cosa que la prolongación extraordinaria de la vida, que ya existe en el cuerpo.

En el estado de *inocencia original* (v. esta pal.) se distinguen la gracia santificante y las virtudes infusas (don sobrenatural absoluto) de un conjunto de dones preternaturales que constituyen la *integridad* (v. esta pal.) de la naturaleza humana (inmortalidad corpórea, ciencia infusa e inmunidad de la concupiscencia).

El reino del *milagro* (v. esta palabra) pertenece al mundo sobrenatural cuando el hecho es milagroso en su sustancia; al mundo preternatural cuando lo es en el modo como sucede.

Finalmente suélese llamar preternatural lo que no se puede explicar por las leyes comúnmente conocidas de la naturaleza: así, p. ej., algunos hechos hipotéticamente diabólicos, como, según algunos, los fenómenos espiritistas (v. *Espiritismo*).

BIBL. — J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, París, 1920; A. VERRIELE, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, París, 1932; P. PARENTE, *De creatione universali*[3], Roma, 1949, páginas 118 ss.

P. P.

**PRIMADO (de San Pedro)**: Es el poder de *jurisdicción* (v. esta palabra), no de simple autoridad directiva o de excelencia y honor, conferido por Jesucristo al Príncipe de los Apóstoles, por el cual se convierte éste en el jefe y rector supremo de toda la Iglesia.

El Conc. Vat., definiendo este punto doctrinal (DB, 1823), no hizo más que interpretar auténticamente las palabras de Cristo, cuya historicidad admiten hoy aun los racionalistas.

En efecto, el Primado de Pedro se *insinúa* en el cambio de su nombre, se *promete* en el coloquio junto a Cesarea de Filipo, se *confiere* después de la Resurrección en la ribera del lago de Tiberíades y se *ejercita* en la Iglesia naciente.

Jesús impuso a Simón el nombre de *Pedro* (Mt. 10, 2; Mc. 3, 16; Lc. 6, 14; Jo. 1, 42). Según el estilo bíblico, el cambio de nombre tiene una gran significación: cuando Dios quiso fundar el Patriarcado escogió a Abraham como cabeza y centro de aquella institución y cambió su nombre de *Abram* en *Abraham*, como cuando instituyó la Sinagoga escogió para cabeza suya a otro gran Patriarca, cambiándole el nombre de *Jacob* en *Israel*. El misterioso significado del nuevo nombre fué revelado por el Maestro en la memorable escena que se desarrolló al pie del monte Hermón: Jesús preguntó a los Apóstoles: «¿Y quién decís vosotros que soy yo?, y Simón Pedro respondió diciendo: Tú eres el Cristo, Hijo de Dios vivo. Y Jesús le dijo: Bienaventurado tú, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo han revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro («Kephas» = roca), y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y yo te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que tú desatares sobre la tierra será desatado también en el cielo, y lo que tú ligares sobre la tierra será ligado en el cielo» (Mt. 16, 18-19). En las palabras citadas el Salvador habla en futuro a Pedro: es la promesa. La colación ocurre después de la Resurrección, junto al lago de Tiberíades; Jesús habla en presente: «Simón, hijo de Jonás, ¿me amas tú más que éstos? Respóndele: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Y Jesús le dice: Apacienta mis corderos. Y de nuevo Jesús: Simón de Jonás, ¿me amas? Respóndele: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Apacienta mis corderos. Pregúntale Jesús por tercera vez: Simón de Jonás, ¿me amas? Pedro se entristece de que por tercera vez le pregunte «¿Me amas?» y le responde: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que yo te amo. Jesús le dice: Apacienta mis ovejas» (Jo. 21, 15-17).

Jesús presenta a su Iglesia bajo la imagen de un edificio, de un reino y de un rebaño, y constituye a Pedro su cimiento, su clavero y su pastor. «En la primera comparación del edificio se dirige la vista especialmente a la estabilidad de la doctrina; en la otra, al poder de gobierno, y en la última principalmente al afecto pastoral; pero en cada una de ellas se ve amplia y perfectamente dibujado el Primado de S. Pedro» (Card. Capecelatro). Y la historia de la Iglesia naciente muestra que el hijo de Jonás tuvo plena conciencia de ser pastor no sólo de los corderos, sino también de las ovejas, de toda la grey de Cristo; de hecho Pedro, inmediatamente después de la Ascensión, obra como jefe supremo de la Iglesia. Pedro es quien se levanta en el Cenáculo para proponer la sustitución de Judas Isca-

riote en el colegio apostólico; Pedro, quien primero predica el día de Pentecostés; Pedro, quien recibe a los primeros paganos en el seno de la Iglesia, en casa de Cornelio, a pesar de que Pablo era el misionero por excelencia de los gentiles; Pedro, quien interroga y reprende a los esposos culpables de mentira, y Pedro, quien como presidente toma el primero la palabra en el Concilio de Jerusalén

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, IV, 76. Consúltense los tratados clásicos «*De Ecclesia*» y «*De Romano Pontifice*», y v. la bibl. de las pal. *Iglesia, Papa, Pontífice Romano*. P. BATIFFOL, *La Chiesa nascente*, Florencia, 1915; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 56; CARD. CAPECELATRO, *La dottrina cattolica esposta*, Roma, 1901, lib. 3, c. 12; G. SEMERIA, *Gerarchia, dogma, culto nella Chiesa primitiva*, Roma, 1902; A. CELLINI, *Il Primato di S. Pietro negli Atti degli Apostoli*, Roma, 1907; E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921; E. FLORIT, *Il Primato di S. Pietro negli Atti degli Apostoli*, Roma, 1942; V. MAC NABB, *Testimonianze del Nuovo Testamento a S. Pietro*, Brescia, 1943; P. SCHINDLER, *Petrus*, Vicenza, 1950; A. PIOLANTI, *Il Primato di Pietro*, en EC. • J. MADOZ, *El Primado Romano*, Madrid, 1936.

A. P.

**PRISCILIANISMO:** Conjunto de errores atribuídos a Prisciliano (s. IV).

Sulpicio Severo, en su *Historia Sacra* (principios del s. V), habla de las alternativas y de los errores de este hombre de origen español, de ingenio vivo, austero en sus costumbres y muy inclinado al ascetismo. Prisciliano se convirtió muy pronto en el jefe de una secta religiosa en que prevalecían las mujeres. El Obispo Idacio de Mérida condenó en el Sínodo de Zaragoza (380) los errores de Prisciliano, el cual, sin embargo, no se desanimó, antes se hizo ordenar sacerdote y consagrar más tarde Obispo de Ávila. Perseguido en España, vino a Roma en tiempos de S. Dámaso, junto con otros Obispos secuaces suyos; pero el Papa no los recibió, como tampoco S. Ambrosio en Milán. Acusado finalmente en Tréveris ante el Emperador Maximiliano, fué condenado a muerte. Sus secuaces continuaron, a pesar de todo, esparciendo los errores de su maestro con fanático celo, hasta que el Concilio de Braga, en 563, formuló 17 anatemas contra el Priscilianismo. Según este documento, los priscilianos enseñaban los siguientes errores:

a) Sabelianismo (v. *Modalismo*), negando la distinción real de las tres Personas divinas; b) *Arrianismo* (v. esta pal.), negando la existencia de Cristo antes de su nacimiento de María; c) *Docetismo* (v. esta pal.), porque atribuían a Jesús un cuerpo aparente; d) *Panteísmo*, al afirmar que los Ángeles y las almas son emanaciones de la sustancia divina; e) el demonio, derivado del caos tenebroso, es esencialmente malo; f) el matrimonio y la procreación son obra diabólica; g) el texto sagrado de la Escritura está corrompido. Los críticos modernos, después de un estudio cuidadoso, no se atreven a atribuir al mismo Prisciliano todos estos errores. Y no se puede afirmar con certeza hasta qué punto enseñó o abrió el camino a tales aberraciones condenadas ya en parte anteriormente por la Iglesia. Es cierto, sin embargo, por fragmentos que se conservan de sus obras, que Prisciliano sentía predilección por los *apócrifos* (v. esta

palabra) y empleaba un lenguaje oscuro en materia trinitaria; a veces tiene un regusto gnóstico o maniqueo, por lo menos en la expresión. Sus discípulos probablemente lo interpretaron mal y lo exageraron.

BIBL.—G. SCHEPPS, *Priscilliani quae supersunt*, Viena, 1889; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*[7], París, 1924, volumen II, p. 231 ss.; E. CH. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme*, París, 1909; G. BARDY, «*Priscillien*», en DTC (bibl. puesta al día).

P. P.

**PRIVILEGIO:** v. *Ley*.

**PROCESIÓN** (divina): Materialmente procesión significa un movimiento de un punto a otro; lo cual es ajeno a la naturaleza divina. Pero en Dios se ponen las procesiones inmanentes como origen de un término de otro. De hecho, en Dios existen las dos operaciones inmanentes propias del espíritu: la intelección y la volición. Estas operaciones, aun identificándose con la naturaleza divina, por analogía a lo que en nosotros ocurre, no se conciben sino como relaciones entre dos términos (operante-operado). Pero la razón no habría llegado jamás a hacerse una idea de las procesiones divinas si la Revelación no las hubiese manifestado explícitamente: «El espíritu... que procede del Padre» (Jo. 15, 26). La Iglesia ha definido como verdad de fe que el Hijo procede del Padre («Deum de Deo») y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo («Qui ex Patre Filioque procedit»).

*1.ª Procesión:* Es la generación eterna del Hijo por el Padre; la Sda. Escritura llama al término que procede *Hijo, Unigénito, Primogénito*, pero lo llama también *Verbo* (Λόγος; v. estas pal.). De donde se deduce que el Hijo procede por vía de intelección, y por lo tanto de generación espiritual. De hecho la intelección no se realiza sin concebir y poner como a la luz la idea, el verbo mental, que es la reproducción espiritual de la cosa conocida.

*2.ª Procesión:* Se realiza por vía de volición y, por lo tanto, de amor. Dios, conociéndose en el Verbo, se contempla y se ama con una adhesión de sí a sí mismo. La doctrina de la fe nos enseña que solamente la primera procesión es generación que da origen a un solo Hijo (Unigénito). El Espíritu Santo no es Hijo, sino que, como término de amor, procede del Padre y del Hijo como de un solo principio (Conc. Flor., DB, 691).

Los griegos cismáticos no admiten que se origine y derive el Espíritu Santo también del Hijo (v. *Filioque*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 27; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*[a], Roma, 1949, p. 255 ss.; Id., *Il mistero della SS. Trinità*, en «Il Simbolo», vol. I, Asís, 1941. • *S. Th.* S., t. II, Madrid, 1952.

P. P.

**PROFECIA** (gr. προφάναι = hablar en lugar de otro, en nombre de otro): Significa, en general, interpretación.

En sentido más estricto, la profecía es la manifestación de cosas ocultas a los hombres, y en sentido específico es la «predicción cierta y determinada de un suceso futuro que no puede ser conocido por causas naturales».

Siendo un milagro de orden intelectual, la profecía es con el milagro propiamente dicho, un criterio externo para el conocimiento de la Revelación.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, qq. 171-174; *De veritate*, XII; E. MANGENOT, «*Prophétie*», en DTC.

P. P.

**PROFETA** (gr. προφήτης, derivado de προφάναι = hablar en nombre de otro): En la historia del A. T. se nos muestran los Profetas como los supremos y auténticos maestros instituídos por Dios, que hablan en su nombre, celan su honor, comunican a los hombres su voluntad en orden a la conservación, explicación y realización del pacto firmado con el pueblo por medio de Moisés y la preparación del nuevo pacto, que Cristo había de sellar con su sangre.

Llamados directamente por Dios sin distinción de clases y sin preparación alguna, son lanzados en el tumulto de la vida social y política para extender a todos, reyes y súbditos, sacerdotes y laicos, su autoridad y actividad.

Dios se comunica con ellos por medio de visiones y alguna rara vez por sueños. En las visiones, el objeto podía presentarse a los sentidos externos o a los sentidos internos bajo la forma de una imagen o de un símbolo, o también podía Dios imprimir directamente en el entendimiento del Profeta las especies inteligibles y elevarlo con su luz sobrenatural para hacerle capaz de ver los misterios de la divina Providencia. Es cierto que los Profetas tuvieron conciencia de las comunicaciones divinas, pero no era necesario que comprendieran todo lo que veían o decían, porque, siendo su mente un «instrumentum deficiens», un medio insuficiente, no podía alcanzar un conocimiento exhaustivo de todo lo que Dios pretendía en sus comunicaciones (Sto. Tomás, *Summa Theol.*, II-II, q. 173, a. 4).

La previsión del futuro en los Profetas del A. T. podía ejercitarse sobre hechos contenidos en los límites de su tiempo, o también sobre los acontecimientos mesiánicos, es decir, relativos a la futura salvación de Israel y del mundo (V. *Mesías*). En este segundo caso las profecías son de grandísimo valor e interés y dan la medida del origen divino y de la eterna actualidad del A. T.

BIBL. — VAN DEN OUDENRIJN, *De prophetiae charismate in populo israëlitico*, Roma, 1924; TOBAC-COPPENS, *Les prophètes d'Israël*, I, Malinas, 1932; J. CHAINE, *Introd. à la lecture des prophètes*, París, 1932; J. RICCIOTI, *Historia de Israel*, Barcelona, 1947; GIROTTI, *Il libro di Isaia* (Bibbia del Sales, vol. VII), Turín, 1942, pp. 5-102; G. BOSON, *I profeti d'Israele*, Brescia, 1948.

S. G.

**PROPAGANDA FIDE»** (Congregación «de): v. *Santa Sede*.

**PROPASIONES**: Llámanse así las pasiones sensitivas de la Humanidad de Cristo: amor, deseo, esperanza, temor, tristeza, etc. Tales pasiones son por sí mismas parte integrante de la naturaleza humana, como funciones propias del apetito sensitivo *concupiscible e irascible*. Sometidas a la razón son fuerzas vivas para el bien: pero con el pecado original las pasiones se alzaron en rebeldía hasta el punto de ofuscar la razón y debilitar la libre voluntad.

Pero esta rebelión no quita la libertad y la responsabilidad de los actos propios, como pretende Lutero. La Iglesia ha definido (Conc. Trid., Ses. 5, DB, 792) que la concupiscencia proviene del pecado y excita al pecado, pero no es pecado por sí misma ni puede dañar a quien sabe resistir con la gracia de Dios.

En Cristo, como hubo verdadera pasibilidad en el cuerpo, no podían faltar las pasiones, antes el mismo Evangelio las atestigua: «Con gran deseo he deseado comer esta Pascua con vosotros» (Lc. 22, 15); «Mi alma está triste hasta la muerte» (Mt. 26, 38), etc. Pero las pasiones de Cristo estuvieron exentas de todo desorden y subordinadas a la razón, porque en Él no había pecado original, pero ni siquiera posibilidad de pecar (v. *Impecabilidad)*. Por eso los teólogos llaman a las pasiones de Cristo *propasiones*, en cuanto que son irreprensibles (S. Juan Damasceno: ἀδιάβλητα πάθη). Sto. Tomás precisa: Las pasiones de Cristo difieren de las nuestras, porque nunca pudieron incitar al mal, ni influir en manera alguna sobre la razón y sobre la voluntad.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 15; A. CHOLLET, *La Psychologie du Christ*, t. II; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, c. IV. París, 1931; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*[4], Roma, 1951; íd., *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950.

P. P.

**PROTESTANTISMO**: Esta palabra tuvo su origen en la segunda dieta de Spira (1529), que trató de restaurar la libertad del ejercicio del culto católico en las regiones devastadas del Luteranismo, especialmente para la celebración de la Misa. Cinco Príncipes y catorce ciudades adheridas a la herejía luterana presentaron una *protesta* contra aquellas reivindicaciones.

Protestantismo significa hoy el conjunto de las sectas religiosas, de las Iglesias y de las doctrinas derivadas del movimiento de aquella «Reforma» cuyos cabecillas fueron Lutero, Zwinglio, Calvino y Enrique VIII de Inglaterra. La proliferación de estas sectas ha sido tan grande (hoy se cuentan más de trescientas), que no es fácil hacer una síntesis de ellas. La escisión iniciada ya en vida del mismo Lutero, es la ley fatal propia del protestantismo. Sus troncos principales son tres, de los cuales brotan sin cesar nuevas ramificaciones.

1) *Luteranismo:* diversas evoluciones doctrinales hasta finales del setecientos más o menos ligadas a los principios de Lutero; transformaciones radicales de Lessing († 1731) más tarde, bajo la acción de filosofías escépticas o panteístas (Spinoza); han sufrido finalmente el influjo de la crítica racionalista (Schleiermacher, Ritschl, Harnack). A estas innovaciones se opone poco a poco la tendencia conservadora especialmente en el terreno ascético-litúrgico, según las regiones.

2) *Calvinismo* (protest. francosuizo): perturbado muy pronto por el cisma sociniano, resucitado en el siglo pasado con el *unitarismo* (v. esta pal.), y más tarde por el cisma arminiano en los Países Bajos. En Francia a partir del ochocientos, surgen grandes contrastes entre la corriente conservadora y la corriente liberal cada día más audaz y radical.

3) *Protestantismo inglés:* el más fecundo en sectas (más de 200): Presbiterianos divididos en varias secciones, Congregacionalistas, Baptistas, Cuáqueros, Metodistas (fundados por J. Wesley y muy difundidos), Irvingianos (de E. Irving, † 1834), Darbystas (de N. Darby), que esperan la vuelta próxima de Cristo, etc. Hoy el Anglicanismo, forma predominante del protestantismo inglés, se halla dividido en: a) High Church (= Iglesia alta), partido conservador de derechas (el más cercano al catolicismo); b) Low Church (=Iglesia baja), partido moderado de izquierda, democrático, de fondo realmente protestante y por lo tanto antirromano; c) Broad Church (= Iglesia liberal), partido radical de izquierda, abierto al Modernismo y a todas las nuevas corrientes hasta comprometer las verdades más fundamentales de la fe.

Los protestantes han hecho inútiles esfuerzos por llegar a una unidad como la que es fuerza y vida de la Iglesia católica.

V. *Anglicanismo, Adventistas, Metodistas, Pietismo, Puritanismo, Cuáqueros, Quietismo.*

BIBL. — I. GIORDANI, *Crisi protestante e unità della Chiesa,* Brescia, 1930; C. CRIVELLI, *I protestanti in Italia,* Isola del Liri, 1936-39; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese,* Brescia, 1942; DEDIEU, *«Protestantisme»,* en DTC; *«Réforme»,* en DA (diversos autores); D. CANTIMORI-E. FEIST, *Per la storia degli eretici italiani del sec. XVI in Europa,* Roma, 1937. • J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo;* MONTALBÁN, *Los orígenes de la reforma protestante,* Madrid, 1942.

P. P.

**PROTOCANÓNICO:** v. *Canon (de la Biblia).*

**PROTOEVANGELIO:** Se designa con este término el primer anuncio de la Redención contenido en Gen. 3, 15. Después del pecado de la primera pareja humana, Dios juzga y condena a los culpables, y vuelto a la serpiente tentadora, le dice: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu semilla y la suya; ella quebrantará tu cabeza, mientras tú pones asechanzas a su calcañar». «La mujer» no es Eva en persona, porque ya ha sido derrotada por Satanás; podría ser Eva en cuanto representa todo el sexo femenino, del cual es progenitora y único ejemplar. «La semilla» indica la descendencia; pero el vaticinio de victoria se cumple solamente en Cristo, que, en cuanto Hombre, pertenece a la descendencia de Eva, porque todos los demás hombres no pueden, si no es con la gracia, que Él mereció, triunfar del enemigo. Por consiguiente «la mujer» —determinada en hebreo por el artículo— es María, que por haber sido la única criatura concebida sin pecado original es la única mujer que puede decir que nunca cedió en la lucha con la serpiente. Como «la semilla» de Satanás indica también a los hombres malos dominados y seducidos por él (Jo. 8, 41-44), en la descendencia de la mujer del vaticinio se puede ver también a los fieles participantes de la victoria de Cristo. La «enemistad» se resuelve por parte de Satanás en un atentado ineficaz y por parte de Cristo en un triunfo definitivo. La *Vulgata* (v. esta pal.) al traducir «*ipsa* conteret caput tuum» pone en primer plano a la mujer, mientras que el texto original del vaticinio, pone de relieve la vic-

toria de la descendencia de la mujer, es decir de Cristo. Las antiguas versiones latinas traducían «ipse» o «ipsum», refiriéndose evidentemente al germen, que había de nacer de la mujer, y el mismo autor de la Vulgata, S. Jerónimo, sabe que ésta es la traducción exacta, pero en obsequio a la interpretación tradicional, que veía en la mujer a la Virgen, prefirió el femenino *ella*. El argumento bíblico en favor de la Inmaculada Concepción no está tomado de las palabras «ella quebrantará tu cabeza», sino de la «enemistad» implacable, que pone entre la mujer y la serpiente. En la Constitución Apostólica «*Munificentissimus Deus*» (1 Nov. 1950) sobre el dogma de la Asunción, el Papa recuerda especialmente que desde el s. II los Santos Padres presentan a la Sma. Virgen como una nueva Eva, estrechamente unida al nuevo Adán, aunque sujeta a él, en aquella lucha contra el enemigo infernal, que, como se anuncia en el Protoevangelio, había de concluir con la victoria absoluta sobre el pecado y la muerte.

BIBL. — P. DE AMBROGGI, *Il senso pieno del Protoevangelo*, en «Scuola Cattolica», 1932, I, pp. 277-288; F. CEUPPENS, *De Protoevangelio*, Roma, 1932; P. DE AMBROGGI, *Recenti questioni di mariologia biblica*, en «Scuola Cattolica», 1949, pp. 227-230. * ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid, 1947.

S. G.

**PROVIDENCIA** (lat. «providere» o «praevidere» = ver con anticipación): **Es el orden concebido en la mente de Dios para dirigir las cosas creadas a su fin propio.** Es parte de la prudencia y se refiere principalmente a los medios que se han de ordenar al fin; reside en el entendimiento, pero presupone la volición del fin y precede al gobierno de las cosas, que es la ejecución práctica de la Providencia.

Contra los Materialistas, Fatalistas, Pesimistas y Deístas del s. XVIII, la Iglesia defiende la Providencia de Dios (Conc. Vat., DB, 1784), que resplandece en las páginas de la Sda. Escritura (cfr. Sap. 14, y Mt. 6) y en los escritos de los Padres (v. RJ en la palabra «Providencia»).

**Razones**: a) existe en el mundo un orden y una tendencia hacia el fin, pero este orden como toda realidad cósmica, debe preexistir en la mente de la Causa Primera; b) Dios es no sólo la causa eficiente sino también la causa final de todas las cosas y como tal debe haber concebido el modo de reducir a sí todas las cosas creadas como fin supremo de ellas.

A esta providencia no escapa ninguna criatura, porque la Providencia, íntimamente unida con la causalidad divina es como ella universal. Por lo tanto, aun la libertad está subordinada a la divina Providencia (cfr. Mt. 6, 30), la cual no perturba el orden de la naturaleza, sino que lo conserva y dirige, sirviéndose de las causas necesarias para los efectos necesarios y de las causas contingentes, como las voluntades humanas, para los efectos contingentes y libres. El mal físico y moral que hay en el mundo, no es dificultad ninguna contra la Providencia si se considera: 1.°, que es permitido y no causado directamente por Dios; 2.°, que depende de las deficiencias del ser finito; 3.°, que va encuadrado dentro de

orden universal que puede exigir el sacrificio de algunos seres en particular (v. *Mal*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 22; R. GARRIGOU-L., *Dieu*, París, 1928, p. 395 ss.; SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925, I, p. 312 ss.; A. EYMIEU, *La Providence*, París, 1927; P. PARENTE, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*, en «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq.», 1940; F. GAETANI, *La Provvidenza*, Roma, 1943.

P. P.

**PRUDENCIA**: v. *Virtud*.

**PURGATORIO**: Lugar y estado en que las almas de los justos, muertos en pecado venial y con la deuda de la pena temporal debida por los pecados graves ya perdonados, son sometidos a justos sufrimientos purificadores para que, pagada toda deuda, se hagan dignos del Paraíso. La existencia del Purgatorio es verdad de fe definida por el Conc. de Trento (Ses. 25, DB. 938).

*Sda. Escritura:* En el libro II de los Macabeos se lee: «Santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos para que sean liberados de sus pecados». Y San Pablo (I Cor. 3, 11 ss.) habla de los que teniendo mezclada con sus buenas obras alguna escoria de pecado se salvarán (en la otra vida) «quasi per ignem», a través del fuego.

*Tradición:* En los primeros siglos no hay una doctrina explícita sobre el Purgatorio, pero existe la práctica litúrgica general de ofrecer sufragios por los difuntos, que se refleja en la misma epigrafía de las Catacumbas. A partir de S. Agustín se desarrolla también la doctrina que llega sustancialmente inmutable hasta nuestros días en Oriente y Occidente. Los Escolásticos tratan del Purgatorio como de una verdad perteneciente a la doctrina de la fe. Lutero y Calvino, por lo tanto, no tenían razón ninguna para negar el Purgatorio presentándolo como una invención diabólica.

La Iglesia, aunque defiende la existencia del Purgatorio, no ha definido explícitamente cuáles sean sus penas: se refiere incidentalmente al fuego en el I Conc. de Lyon, en una Carta de Clemente VI (DB, 456 y 570 s.). Existe, ciertamente, allí la pena temporal de *daño* (privación de la visión y de la posesión de Dios), suavizada por la esperanza cierta de ir al cielo después de la debida expiación. Comúnmente admiten los Padres y Teólogos una pena de sentido sin excluir el fuego.

El Purgatorio durará solamente hasta el día del juicio.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, *Suppl.* y *Appendix;* L. BILLOT, *De novissimis*, Roma, 1921; M. JUGIE, *Le Purgatoire*, París, 1942; STA. CATALINA DE GÉNOVA, *Tratado del Purgatorio*, Barcelona, 1946; A. PIOLANTI, *De novissimis*, Roma, 1950, p. 60 ss. (abundante bibl.); MICHEL, «*Purgatoire*», en DTC; BERNARD, «*Purgatoire*», en DA; A. PIOLANTI, «*Purgatorio*», en EC. V. la bibliografía de *Escatología*.

P. P.

**PURITANISMO**: Más que una secta es una tendencia rigorista del protestantismo semejante a la jansenista. El Puritanismo radica principalmente en el Calvinismo y se apoya en dos principios fundamentales: la adhesión fiel y exclusiva a la Biblia, como única norma de fe, y la conciencia de estar entre los predestinados. Nace de aquí una piedad orgullosa unida al desprecio de los placeres y de

los goces sensibles de la vida, que recuerda la actitud y el sistema farisaico. Esta tendencia se encuentra generalmente dondequiera que domina el Calvinismo, pero de una manera particular se ha desarrollado en Inglaterra desde el primer período del Anglicanismo hasta nuestros días. El término «puritano» aparece por primera vez en 1564, en tiempo de la reina Isabel, para indicar aquellos Anglicanos Episcopalianos que querían purificar de residuos de catolicismo el libro común de oraciones *(Prayer-Book)*. La reina, con ayuda del Arzobispo Whitgift desencadenó una feroz persecución contra los Puritanos, los cuales se apoyaron en los democráticos Presbiterianos, en contraste con los Episcopalianos. Jacobo I enunció sus dos célebres principios: *derecho divino de los reyes, derecho divino de los Obispos*. Los Puritanos se rebelaron contra ambos principios, originando una guerra civil.

Políticamente el Puritanismo favoreció el Parlamentarismo, que preparó el camino a la democracia moderna. Religiosamente acentuó la enemiga al Papismo romano, infiltrándose en la Iglesia baja (Low Church). Psicológicamente ha hecho del individuo un idólatra de sí mismo y un presuntuoso artífice de su virtud y de su suerte.

BIBL. — D. NEAL, *History of the puritans*, 1738; BARCLAY, *Inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876; L. CRISTIANI, *«Puritanisme»*, en DTC. V. también los art. *«Protestantisme»* y *«Presbytérianisme»*, ibíd., y *«Réforme»*, en DA; C. CRIVELLI, *Pequeño Diccionario de las sectas protestantes*, Madrid, 1953.

P. P.

# Q

**QUIETISMO:** Tendencia seudo-hedonística desarrollada en el seno de la Iglesia, que pone la perfección espiritual en la oración y en la contemplación concebida pasivamente como un abandono en Dios, al cual se da el alma, renunciando a su libre actividad y al control de la carne y de las pasiones, hasta el punto de conciliar el sensualismo más bajo con la adhesión mística a Dios. Esta actitud del espíritu implica el desprecio de la ascética, entendida como laboriosa cooperación con la gracia para la conquista de la perfección, y el descuido de todos los medios tradicionales sugeridos por la Revelación divina y la experiencia de los Santos.

El Quietismo se difundió un poco por todas partes y en formas diversas: en España, con la secta de los Alumbrados, en el s. XVI; en Francia, donde hubo una doble corriente quietista: la una moderada, restringida únicamente al método de la oración contemplativa y del abandono en Dios, que se destaca en los escritos de Boudon, de Surin, de Epiphane y especialmente de Fénelon (combatido por Bossuet); y otra más audaz, iniciada por Madame Guyon, una exaltada que unía el misticismo sensual al misticismo contemplativo con la teoría de la pasividad del alma en las tentaciones y en los pecados de lujuria. En su turbia historia se vió envuelto el barnabita La Combe, tal vez de buena fe. Pero donde tuvo su mayor florecimiento este Quietismo morboso fué en Italia, por

obra principalmente de Miguel Molinos, de quien se habla en otra parte (v. *Molinosismo*). Para tener una idea del Quietismo moderado basta leer las proposiciones sacadas de un escrito de Fénelon (*Explications des maximes des Saints sur la vie intérieure*) y condenadas por Inocencio XII en 1699 (DB, 1327-1349). Pero nadie llevó la teoría quietista hasta las extremas consecuencias a que la llevó Molinos en su célebre *Guía Espiritual*, de donde se sacaron las 68 proposiciones condenadas por Inocencio XI en 1687 (DB, 1221 ss.).

BIBL. — MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles* (obra clásica), Madrid, 1947; J. PAQUIER, *Qu'est-ce que le quiétisme?*, París, 1910; HUVELIN, *Bossuet, Fénelon, le quiétisme*, 2 vols., París, 1912; O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti nel Seicento*, Roma, 1922, p. 417 ss.; P. DUDON, «*Quiétisme au XVII siècle*», en DA; C. CRIVELLI, *Pequeño Diccionario de las sectas protestantes*, Madrid, 1953.

P. P.

# R

**RACIONALISMO**: En general es la tendencia a estimar la razón humana, dándole la preferencia en la resolución de todos los problemas de la vida sin excluir el religioso. En este sentido el Racionalismo es *intelectualismo*, y se opone al voluntarismo, al sentimentalismo más o menos místico, al agnosticismo, al escepticismo, al pragmatismo y a todas las corrientes *irracionales* o *extrarracionales*. Este racionalismo sano y digno, no sólo no contrasta con la fe, sino que, por el contrario, armoniza con ella. Sto. Tomás, con los mejores escolásticos, es un testimonio luminoso de este Racionalismo, en que la fe y la razón van de acuerdo y se ayudan mutuamente («fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem»), sobre el principio de la subordinación de la razón a la fe, de la Filosofía a la Teología.

Pero el Racionalismo en sentido estricto es un sistema que afirma el dominio supremo y absoluto de la razón humana en todos los campos, sometiendo a su control todo hecho y toda verdad, sin excluir el mundo sobrenatural y la misma autoridad de Dios. Este sistema tiende a *humanizar lo divino*, cuando no lo elimina, y a *naturalizar lo sobrenatural*, cuando no lo niega. La tendencia a sobreestimar la razón, aun en el campo de la fe, se manifiesta de cuando en cuando desde los primeros siglos del cristianismo: p. ej., en la segunda mitad del s. IV y el principio del V en las herejías de los *Anomeos*, de los *Nestorianos*, de los *Pelagianos* (v. estas pal.), emparentadas con la *Escuela Antioquena* de fondo naturalista. Pero el verdadero Racionalismo heterodoxo comienza con el *Humanismo*, cuando el estudio de los clásicos despierta y acentúa en el hombre un orgulloso individualismo, la fiebre del saber, de la investigación, de la inquisición científica, de la crítica, de la autonomía en el campo teórico y práctico, la adhesión del espíritu a sí mismo y a la naturaleza. Del naturalismo de Telesio, Bruno y Campanella a la construcción subjetiva del Cartesianismo, al Cientifismo empírico, a la libre interpretación de la Biblia de Lutero, más tarde al Enciclopedismo y al iluminismo del s. XVIII, a Kant, defensor de la razón autónoma y autóctona,

árbitro de la verdad teórica y práctica. Con él llega el Racionalismo a su sistematización crítica para iniciar de nuevo su desarrollo en el siglo pasado hasta llegar a las consecuencias más antitéticas, como el *Idealismo* absoluto y el *Monismo* materialista.

Todo esto es el Racionalismo, que frente al problema religioso, que es el que aquí nos interesa, va de un vago Deísmo al Panteísmo y, finalmente, al *Ateísmo* (v. estas pal.). La religión católica ha sostenido el ataque secular del Racionalismo, defendiéndole el terreno y cerrándole el paso. Las fases de esta lucha están señaladas en el Syllabus de Pío IX y en las definiciones del Conc. Vatic.: v. DB, 1700 ss. y 1781 ss.

BIBL. — A. FRANCHI, *Ultima critica*, Milán, 1897; FILLION, *Les étapes du rationalisme*, París, 1911; C. COIGNET, *De Kant à Bergson*, París, 1912; P. PARENTE, *Il più tragico divorzio*, en *L'Enciclica «Summi Pontificatus», Commento*, Roma, 1940; «*Rationalisme*», en DTC.

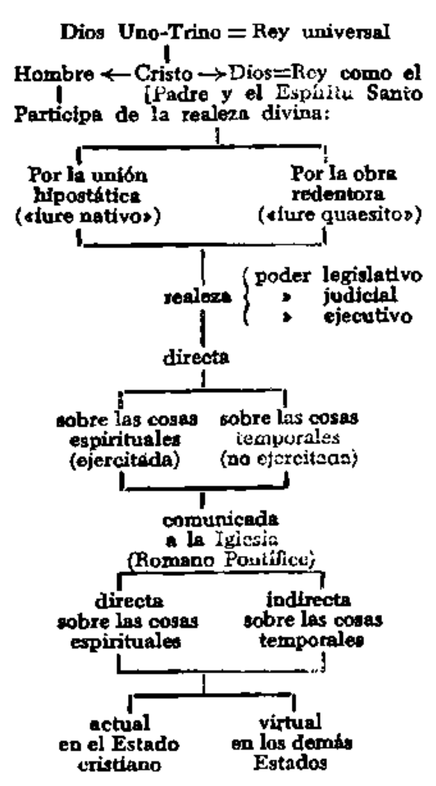
P. P.

**REALEZA (de Cristo):** Con la Encíclica de Pío XI «*Quas primas*» (1925) la realeza de Cristo entró en la Liturgia universal (fiesta de Cristo Rey) y en la categoría de las verdades declaradas por el Magisterio de la Iglesia. Pero esta verdad es antigua: ya en el A. T. es vaticinada la Iglesia con las características de un reino, el reino mesiánico, fundado por Cristo, Hijo de Dios, constituído Rey de todos los pueblos sobre el Monte santo de Sión, para administrar misericordiosa justicia a los humildes y humillar a los soberbios; su imperio universal se extenderá de mar a mar y hasta los confines de la tierra y prevalecerá contra las insidias de todos sus poderosos enemigos coligados contra Él (Salmos 2 y 71). Este concepto de la regia dignidad del Mesías se refleja en los magníficos títulos con que le saluda Isaías al profetizar su nacimiento. En el N. T. el Arcángel Gabriel dice a María (Lc. 1, 32): «...y su reino no tendrá fin». Cfr. Jo. 18, 37; I Cor. 15, 24: «...porque ha puesto todas las cosas a sus pies»; Apoc. 19, 13: «Y Él lleva escrito en su vestidura y en su muslo: Rey de los Reyes y Señor de los que dominan». San Agustín recoge la tradición de los Padres *(De Consensu Evang.)*: «Cristo en cuanto Hombre ha sido constituído Rey y Sacerdote».

Razones: a) Cristo es Rey por *derecho de nacimiento*, porque es Hijo de Dios, aun en cuanto a su humanidad subsistente en la Persona del Verbo; b) por *derecho adquirido*, porque rescató con su sangre el género humano de la esclavitud del pecado, que gravitaba sobre todo lo creado, como dice S. Pablo (Rom. 18, 19); c) Cristo es Rey porque tiene la triple potestad *legislativa, judicial* y *ejecutiva*, como afirma el Evangelio (cfr. Mt. 5, 21 y 28, 18; Mc. 16, 16; Hechos 10, 42, etc.). El reino de Cristo es de índole *espiritual*, pero no excluye la extensión a las cosas temporales; es también *social*, no sólo *individual*.

La Potestad real de Cristo ha sido comunicada a la Iglesia y al Romano Pontífice, que es su Cabeza visible. Recuérdense las palabras de Cristo: «Como el Padre me ha enviado así os envío yo».

La doctrina de la realeza de Jesucristo y de su Iglesia se puede reducir a este gráfico:




BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, qq. 58-59; L. CHAMBAT, *La Royauté du Christ selon la doctrine catholique*, París, 1931; P. CRISOSTOMO, *Il Cristo Re della Creazione*, Milán; C. V. HÉRIS, *Il mistero di Cristo*, Brescia, 1938, p. 113 ss. * L. COLOMER, *Soberanía de Jesucristo Rey de la Creación*, Barcelona, 1941.

P. P.

**REBAUTIZANTES**: v. *Donatismo*.

**REDENCIÓN** (lat. «redimere» = volver a comprar): Significaba antiguamente rescate, y de aquí pasó a significar la liberación de un esclavo, o de una cosa vinculada, por dinero. En el campo religioso la Redención se entiende en relación al pecado, el cual dice ofensa a Dios y esclavitud moral; es decir, que tiene un aspecto *objetivo* y un aspecto *subjetivo*. A su vez la Redención importa una reparación, expiación o satisfacción (objetivamente) y un rescate, liberación o reintegración (subjetivamente). El término Redención se enriquece aún más con el cristianismo, que es esencialmente un mensaje de salvación, una soteriología concentrada en Jesús, nombre que según la etimología hebrea significa precisamente Salvador.

El esquema que traduce aproximadamente las riquezas del concepto católico de Redención se puede trazar en la siguiente forma: El hombre, pecando, ofendió a Dios y se hizo esclavo del pecado y del demonio que le tentó a cometerlo; no pudiendo el hombre remediar tanta ruina, el Verbo se encarna, ligando a sí la humanidad (Cuerpo místico), expía y repara en lugar del hombre pecador ante Dios ofendido (satisfacción vicaria), mereciendo para todos la reconciliación con Dios y la liberación de la esclavitud de Satanás y del pecado. El Luteranismo exageró el aspecto *objetivo*, reduciendo la Redención a una sustitución penal de Cristo en lugar de los hombres, que no pueden hacer nada por cuenta propia (extrinsecismo); los socinianos, Protestantes liberales y Modernistas reducen, en cambio, la Redención a una obra individual, a la cual contribuye Jesucristo con el influjo moral de su ejemplo (moralismo subjetivo). Pero la doctrina católica, basada en la divina Revelación, evita los excesos y templa armónicamente los diversos elementos y aspectos en un cua-

dro orgánico: Cristo Redentor se coloca en sustitución nuestra para expiar, pero nosotros estamos en Él y somos *solidarios* con Él, por razón del Cuerpo místico; Él nos redime con toda su vida terrena y especialmente en virtud de su muerte, sacrificio expiatorio con eficacia físico-moral: pero el hombre, para actuar en sí la salvación obrada por Cristo debe adherirse a Él libremente con la fe y la caridad y con el uso de los Sacramentos. Estos conceptos se deducen de: Is. cap. 53 (poema soteriológico del «Siervo de Iahweh»); Mt. 20, 28; 29, 28; Mc. 10, 45; 14, 24; Lc. 19, 10; 22, 20; Jo. 1, 29; 10, 15; Apoc. 5, 8; I Jo. 2, 2; I Petr. 1, 18; 2, 21, y sobre todo de las Cartas de S. Pablo, que insiste especialmente en el valor redentor de la muerte de Cristo (cfr. Rom. 3, 24; Efes. 1, 7, y 5, 2; I Tim. 2, 6; Gal. 3, 13; Hebr. pássim, etc.). Los mismos racionalistas reconocen que toda la doctrina de S. Pablo es una soteriología vivamente realista animada del concepto del Cuerpo místico, por el cual la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo se hacen nuestras, como es nuestro el pecado de Adán.

Entre los Padres todos los elementos constitutivos de la Redención se hallan más o menos desarrollados, según los diversos períodos y escuelas. Algunos insisten sobre el *realismo* paulino, especialmente los Occidentales, otros (Orientales) sobre el *misticismo* juaneo (Redención = deificación del hombre por medio del Verbo Encarnado, Luz-Vida). A veces recurren a metáforas y alegorías para ilustrar eficazmente el misterio al pueblo, como p. ej. a éstas: Cristo paga con su sangre a Satanás para librar al hombre de la tiranía; Dios engaña al diablo, que desahoga su cólera contra Cristo inocente, creyéndole verdaderamente pecador, y por consiguiente pierde el derecho a atormentar a los demás hombres. Los Racionalistas han querido ver, sin razón ninguna, en estos recursos oratorios de los Padres una verdadera mitología cristiana. Finalmente, el Conc. Trid. precisó diligentemente en contra de las aberraciones luteranas los principios básicos de la doctrina católica en las Ses. 5 y 6 (DB, 787 ss.).

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, qq. 48-49 (síntesis aguda); J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption* (Étude Théoe.), París, 1931; íd. (*Études critiques et documents*), Lovaina, 1931; «*Rédemption*», en DTC; E. Hugon, *Le mystère de la Rédemption*, París, 1927; Richard, *Le dogme de la Rédemption*, París, 1932; M. Cordovani, *Il Salvatore*[2], Roma, 1945. * Card. Gomá, *Jesucristo Redentor*, Barcelona, 1944.

P. P.

**REINO (de Dios):** Es éste un concepto central para la comprensión de la economía de la salvación y constituye el objeto supremo de la predicación de Jesús.

En el A. T. Dios es como Creador, el Rey del universo y de una manera particular Rey de Israel, que es *su* pueblo. Él reino de Dios se prolonga en el futuro con la fundación del reino mesiánico universal, espiritual y eterno.

En los Evangelios se habla con frecuencia de un «reino de Dios» llamado también por S. Mateo «reino de los cielos» con manifiesta sustitución del nombre de Dios, a la manera judaica. La noción del reino de Dios es compleja. Expresa una realidad presente y

futura; presente y en continuo perfeccionamiento y progreso, en espera del futuro, que es la posesión perfecta y total de la felicidad en el cielo. Es además interno, invisible, es decir, el reino de la gracia en las almas, y social y visible, en cuanto que coincide con la Iglesia fundada por Cristo en la tierra.

BIBL. — DBV, 1237-57; GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona, ELE, 1941; A. VITTI, *La recente interpretazione del Regno di Dio nel sistema escatologico*, en «Scuola Catt.», 60 (1932); A. MÉDEBIELLE, en DBVS, II, 487-691; V. JACONO, *Il Regno di Dio in S. Matteo*, en «Scuola Catt.», 69 (1941); J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ*, París, 1946. • J. A. OÑATE, *El Reino de Dios*, Est. Bibl. (1944-45-46); M. SÁINZ, *Las Parábolas del Evangelio y el Reino de Jesucristo*, Bilbao, 1926.

S. G.

**RELACIONES (divinas):** La relación, según Aristóteles y Santo Tomás, es uno de los nueve accidentes que se define normalmente como orden o relación de una cosa a otra («ad aliquid» = πρός τι). Esta relación implica un *sujeto* (p. ej. padre), un *término* (hijo), un *fundamento* o razón según la cual el sujeto se refiere al término (la generación entre padre e hijo). A diferencia de los demás accidentes, que dicen siempre una perfección realmente inherente al sujeto, la relación, más que una perfección *en* el sujeto dice un respecto *al* término, y en este respecto («esse ad») está su nota esencial, mientras que su inhesión en el sujeto («esse in») es secundaria y puede ser *real* o sólo *lógica*. Así la paternidad está toda en la relación de un individuo a otro en virtud de la generación; de la misma manera el objeto inteligible dice orden, relación real al entendimiento cognoscente, pero esta relación no añade por sí misma nada al sujeto.

Es verdad que pertenece a la fe que en Dios hay relaciones reales, porque en la Revelación encontramos términos correlativos, como Padre e Hijo. Esta verdad se deduce también de la doctrina de las *procesiones* (v. esta pal.): una procesión divina no se puede concebir sin un término «a quo» y un término «ad quem» relacionados entre sí. Siendo dos las procesiones han de ser cuatro los términos y cuatro las relaciones, según este diagrama:

| | | |
|---|---|---|
| | Paternidad → | |
| 1.ª procesión: | P | F |
| | ← Filiación | |
| | Espiración activa → | |
| 2.ª procesión: | PF | S |
| | ← Espiración pasiva | |

Estas relaciones no se distinguen de la naturaleza divina sino por una distinción «rationis ratiocinatae» (v. *Atributos*), pero se distinguen realmente entre ellas, porque se oponen (Paternidad-Filiación) de un modo irreductible, por lo que requieren sujetos distintos de atribución (la Paternidad en el Padre, la Filiación en el Hijo). Solamente la *Espiración activa* no se opone a la Paternidad y a la Filiación, por lo que su sujeto es el Padre y el Hijo, pero se oponen a la *Espiración pasiva*, que requiere por lo mismo un término distinto. De las cuatro relaciones reales, que existen en Dios, tres se distinguen numéricamente y cons-

tituyen por lo tanto las tres Personas divinas: el Padre que es la Paternidad subsistente, el Hijo la Filiación subsistente, el Espíritu Santo la Espiración de amor subsistente. Según el «esse in» las Personas subsisten en virtud del único Ser divino, con que real y absolutamente se identifican; según el «esse ad» se distinguen «ratione ratiocinata» de la esencia, pero realmente entre sí. Esta distinción real mutua, siendo puramente relativa, no daña la unidad absoluta de Dios.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 28; A. HORVATH, *Metaphysik der relationem*, Graz, 1914; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930, p. 330 ss.; P. PARENTE, *Il mistero della SS. Trinità*, en «Il Simbolo», vol. I, Asís, 1941; S. BRETON, *L'Esse in et l'esse ad dans la métaphysique de la relation*, Roma, 1951.

P. P.

**RELIGIÓN** (lat. «relegere» = meditar, volver a pensar o leer (cosas divinas); o «religare» = ligar (a Dios); o «reeligere» = reelegir (a Dios perdido por el pecado): En general es un vínculo moral entre Dios y los hombres, como se deduce de la historia de las religiones y de la consideración de la relación natural de la criatura racional a su Creador.

*Subjetivamente* la religión es una disposición voluntaria del alma a reconocer a Dios como Ser supremo y dueño del universo y a rendirle el culto debido. *Objetivamente* es el conjunto de las verdades y de las normas, en virtud de las cuales nuestra vida se ordena a Dios su fin supremo. En uno y otro sentido la religión abraza a todo el hombre: entendimiento, voluntad, actividad práctica. La religión, pues, no es el culto del deber inmanente en la razón autónoma (Kant); ni es la conciencia de la divinidad inmanente en nosotros, superada por la síntesis filosófica (Idealistas); ni es un instinto de la subconciencia (Modernistas); ni es un sustituto provisional de la ciencia de los fenómenos naturales (Positivistas). La religión acompaña constantemente al género humano en todas las fases de su evolución intelectual, moral y civil; por lo que responde a profundas exigencias de la misma naturaleza humana. La religión es *natural* si florece espontáneamente en el alma al pensamiento de un Dios Creador y Señor, con tendencia a un fin natural, proporcionado a nuestro entendimiento y a nuestra voluntad. Es *sobrenatural*, si se funda sobre una *revelación* positiva de Dios, que comprende verdades especulativas, que se han de creer y normas, que se han de seguir en orden a un fin, que trasciende las fuerzas y exigencias propias de la naturaleza humana. Tal es la religión cristiana, orientada toda ella hacia la visión beatífica, fin absolutamente sobrenatural. Puesta la existencia de un Dios personal, el hombre no puede eximirse de prestarle un culto interno y externo; y como son varias las religiones que pretenden haber sido reveladas, el hombre tiene la obligación de buscar la verdadera Revelación por medio de *criterios externos* (milagros y profecías) y *criterios internos* (elevación de la doctrina y de los preceptos, en armonía con las más nobles aspiraciones del corazón humano).

V. *Revelación* y *Culto*.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 81; A. TANQUEREY, *De* ...

*religione* etc., Roma, 1931; R. GARRIGOU-L., *De Revelatione*, París, 1914; G. GRANERIS, *La religione nella storia delle religioni*, Turín, 1935; G. SIRI, *La Rivelazione*, Roma, 1942; F. FABBI, *Il cristianesimo rivelazione divina*[3], Asís, 1950.

P. P.

**RELIGIOSOS (Congr. de):** v. *Santa Sede.*

**RESURRECCIÓN (de Cristo):** Jesús resucitado de la muerte a una vida nueva es una verdad atestiguada históricamente por todos los Evangelistas y por S. Pablo, la cual desde los primeros días del cristianismo no sólo fué parte del mensaje evangélico, sino que fué su fundamento y alma, por lo que ocupó el centro de la Liturgia y de la vida de la Iglesia naciente.

La crítica moderna ha empleado todos los medios para destruir la realidad histórica de este hecho: fraude de los Apóstoles, teoría de la alucinación o de la muerte sólo aparente de Jesús, etc. Pero hasta ahora ninguna de estas tentativas ha conseguido resolver seriamente el problema. Los exegetas católicos, contra todos los ataques de la crítica antigua y nueva, de Reimarus a Loisy, oponen los siguientes puntos incontestables: 1.°, la muerte real y verdadera de Cristo y su sepultura, narradas por los Evangelistas con toda riqueza de detalles y de circunstancias; 2.°, Jesucristo redivivo en toda su física realidad, atestiguado por personas serias y fidedignas como Pedro y Pablo en público, delante de los judíos, que los hubieran desmentido si hubieran podido; 3.°, antes de la narración de los Evangelistas está el testimonio enérgico de Pablo (entre el 53 y el 55), que vió a Cristo en el camino de Damasco y fué a Jerusalén, donde conversó con Pedro y Santiago, de quienes pudo obtener noticias particulares de la admirable Resurrección de Cristo, que es para él la razón de ser de la fe y del apostolado. S. Pablo la atestigua con un lenguaje casi ritual, que parece el eco de la catequesis original de la primera comunidad cristiana al día siguiente de la Ascensión de Jesús; 4.°, el fenómeno psicológico de la alucinación era imposible en espíritus tan desconfiados y turbados como eran en aquellos días los de los Apóstoles: tanto es así que en las primeras apariciones del Resucitado se llenaron de terror y Jesús hubo de persuadirles de la realidad de su cuerpo comiendo y haciéndose tocar de ellos; 5.°, entre la muerte de Jesús y el primer testimonio de su Resurrección hay un período de tiempo tan breve que no pudo bastar en absoluto a la formación de una leyenda; 6.°, si los Evangelistas hubieran querido inventar y engañar se hubieran puesto de acuerdo en su relación, la cual, sin embargo, presenta diversidad de detalles y de colorido que prueba precisamente la sinceridad y objetividad de los testimonios; 7.°, reducir a un fraude o a un alucinamiento el cambio obrado por la Resurrección en los Apóstoles, antes tan tímidos y cobardes, y la misma conversión y apostolado de S. Pablo es un absurdo.

La Resurrección es al mismo tiempo la prueba suprema de la divinidad de Cristo y la razón del fervor en la fe, en el apostolado y en el martirio, que caracteriza los primeros tiempos del cristianismo.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 53; M. LEPIN, *Christologie*, París, 1908, p. 77 ss.; GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona, ELE, 1941; RICCIOTI, *Vida de Jesucristo*, Barcelona, 1948; I. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, París, 1949.

P. P.

**RESURRECCIÓN** (de los cuerpos): Es una verdad de fe definida por el Conc. Lat. IV (1215), DB, 429: «Tanto los réprobos como los elegidos resucitarán todos con los cuerpos que ahora tienen, para recibir según sus propias acciones buenas o malas...» Uno de los artículos del Credo es la «resurrección». Esta verdad se encuentra revelada explícitamente en el A. T. y N. T.: Job 19, 23; Is. 26, 19; Ezeq. 1, 14; Dan. 12, 2; II Macab. 7, 1-13, y 12, 39-46. En el N. T. se encuentran muchos textos claros y terminantes especialmente en S. Pablo (I Cor. 16; I Tesal. 3, etc.), el cual relaciona íntimamente nuestra resurrección con la del Señor. V. también Jo. 5, 28. La Tradición se muestra unánime, de la Didaché a Tertuliano, que escribió «*De Resurrectione carnis*», y a S. Agustín, que insiste sobre la *identidad* del cuerpo mortal con el resucitado. La razón no puede demostrar, pero puede ver la conveniencia de esta verdad sobrenatural. Sto. Tomás escribe que el hombre perfecto es el alma con su cuerpo: como el cuerpo ha estado asociado al alma en la vida mortal, es justo que esté unido al alma en la vida eterna, participando junto con ella del gozo o de la pena merecida.

La resurrección es *universal* para todos los hombres e implica la identidad individual de cada uno de los resucitados. Para tener tal identidad es suficiente que el alma tome al menos una parte de la materia de que estuvo revestida antes de la muerte. Este principio elimina muchas dificultades. Sto. Tomás responde sobriamente a varias curiosidades sobre las condiciones del cuerpo resucitado (*Summa c. Gent.* IV, 80-85, y *Summa Theol.-Supple.* qq. 75-86). S. Pablo (I Cor. 15) describe las cualidades del cuerpo glorioso que los teólogos reducen a cuatro: *impasibilidad, sutileza, agilidad* y *esplendor*. El cuerpo reflejará así la belleza y las virtudes propias del alma bienaventurada.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, *Suppl.* qq. 75-86; *Summa c. Gentes*, IV, 79-80; P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint, dans la Sainte Église, pour la Résurrection de la chair*, París, 1947; V. en DTC y DA la pal. «*Résurrection*» y la bibl. citada al pie de *Escatología*; A. PIOLANTI, *De novissimis*[2], Roma, 1950, p. 126 ss.

P. P.

**REVELACIÓN** (lat. «revelare» = quitar el velo, manifestar una cosa oculta): Teológicamente la Revelación es el acto con que Dios se revela sobre todo en la creación del universo, en que se reflejan analógicamente los atributos divinos invisibles en sí mismos (Rom. 1, 19): ésta es la revelación natural (gr. φανέρωσις). Pero Dios se ha revelado de un modo particular por medio de los Profetas y de Jesucristo: y ésta es la Revelación *sobrenatural* (gr. ἀποκάλυψις), que trasciende el orden natural o por el *objeto* mismo revelado (misterio) o sólo por el *modo* con que se manifiesta una verdad de suyo natural (p. ej. la inmortalidad del alma). Formalmente la Revelación sobrenatural es una enseñanza oral hecha gratuitamente por Dios a

los hombres en orden a su santificación y a la vida eterna.

*Posibilidad:* La Revelación es posible de parte de Dios porque Él es la fuente de todas las verdades y por lo tanto puede enseñar a su criatura limitada en el ser, en la inteligencia y en la ciencia; es posible de parte del hombre, al cual no repugna aprender de Dios como acostumbra aprender de los hombres. Es, pues, posible y conveniente la Revelación, aunque se trate de misterios cuyo imperfecto conocimiento teórico es, sin embargo, fecundo en bienes en el orden práctico.

*Necesidad:* La Revelación divina es *absolutamente* necesaria en cuanto a las verdades que trascienden las fuerzas de la razón humana, como es evidente: es *moralmente* necesaria para que el género humano en el actual estado conozca fácilmente, con firme certeza y sin errores, el conjunto de verdades religiosas necesarias para ordenar rectamente la vida (Conc. Vatic., Ses. 3, cap. 2, DB, 1786).

El Racionalismo y Modernismo o pervierten el sentido de la Revelación o la niegan en nombre de la autonomía de la razón, o la reducen a una conciencia progresiva de la divinidad. Los sistemas naturalistas, como el Pelagianismo, no reconocen necesidad ninguna de Revelación. V. *Sentimiento*, *Subconsciencia*.

BIBL. — A. Tanquerey, *De vera religione, de Ecclesia, de fontibus Revelationis*[14], Roma, 1941; J. V. Bainvel, *De vera religione et Apologetica*, París, 1914; R. Garrigou-L., *De Revelatione*, París, 1926; M. Cordovani, *Il Rivelatore*[8], Roma, 1945; Jung, «*Révelation*», en DTC; G. Siri, *La Rivelazione*, Roma, 1942; F. Fabbi, *Il cristianesimo rivelazione divina*, Asís, 1950.

P. P.

**REVIVISCENCIA (de los méritos):** Las obras humanas con relación a la vida eterna se llaman muertas si se realizan en estado de pecado mortal; vivas, si en estado de gracia; mortificadas, si, habiendo sido hechas por quien estaba en gracia, perdieron después su eficacia de conducir al premio por una caída en pecado grave. La Escritura y los Padres afirman explícitamente que Dios, al restituir su amistad al pecador lo admite de nuevo al goce de los bienes que adquirió antes de abandonar la casa paterna. Es, pues, un hecho incontestable que los méritos recobran su eficacia en relación a la consecución del premio eterno. ¿Pero en qué medida? Aquí se dividen las opiniones de los Teólogos. Suárez afirma que se restituyen íntegramente, mientras que Sto. Tomás defiende que se recobra en proporción al fervor con que el penitente se convierte. La primera opinión exalta la misericordia de Dios; la segunda, que a primera vista parece demasiado severa, está más en consonancia con los principios de la Teología y es más capaz de excitar el fervor en los penitentes. Para otros detalles sobre esta opinión de Sto. Tomás, v. el Padre Boyer, *De paenitentia*, Roma, 1942, p. 275-277.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 89, a. 2; R. Morino, *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del Dottore Angelico*, en «Gregorianum» (1932), 75-108; F. Suárez, *Relatio de reviviscentia meritorum;* L. Billot, *De Sacramentis*, Roma, 1930, II, p. 116. ° *S. Th. S.*, t. III, Madrid, 1950.

A. P.

**REVIVISCENCIA (de los Sacramentos):** Se dice que un Sacramento revive cuando, habiendo

sido recibido válidamente pero sin producir la gracia a causa de la presencia del *óbice* (v. esta pal.), pasado el rito externo y removido el obstáculo moral, produce la gracia en virtud del rito puesto anteriormente.

Por esta descripción se ve que para la reviviscencia se necesitan algunas condiciones: 1.ª, *la remoción* del óbice por parte del sujeto; 2.ª, por parte del Sacramento se exige: a) que sea *válido* e *infructuoso* o *informe* (sin forma sobrenatural, que es la gracia), porque si el Sacramento es inválido no existe, y si no existe no puede obrar efecto alguno; b) que el rito *externo haya pasado*, porque si dura todavía el signo sacramental no se puede hablar de reviviscencia, sino de colación ordinaria de la gracia; c) que el rito externo *deje en el recipiente algún efecto*, porque la reviviscencia implica un influjo causal del rito externo, que sería inconcebible si éste no dejase una huella real de su paso; 3.ª, finalmente se requiere por parte de Dios que quiera conferir la gracia aun de esta manera extraordinaria.

Efectivamente reviven aquellos Sacramentos en los que se realizan las condiciones predichas. Ahora bien, tres de ellas se verifican en todos los Sacramentos, a excepción de la Penitencia: la remoción del óbice, el Sacramento válido e informe, la anteposición del rito externo. Sólo queda probar si las otras dos condiciones se cumplen: la permanencia de algún efecto y la voluntad de Dios de otorgar su gracia de manera extraordinaria.

La permanencia de un efecto real, el carácter, se verifica en el Bautismo, en la Confirmación y en el Orden; así también la voluntad positiva de Dios se deduce del hecho que de otra manera no podría ser perdonado el pecado original en quien recibe indignamente el Bautismo, y que en la Confirmación y en el Orden los fieles quedarían privados de aquellas gracias que son sumamente útiles para el cumplimiento de los deberes que se les impone. También por lo que hace a la Extremaunción y al Matrimonio, mientras por una parte se manifiesta la permanencia de una «interior unctio» y de un «vinculum», por otra parte se deduce la voluntad divina del hecho de que aun en este caso los fieles se verían privados de aquellos auxilios tan eficaces para superar las últimas tentaciones de la agonía y para afrontar con buen éxito las dificultades de la vida conyugal. Sólo la Penitencia y la Eucaristía no reviven; la primera porque no puede ser Sacramento válido e infructuoso, como comúnmente sostienen los Teólogos; la segunda porque iría contra las normas con que obra Dios: en efecto, en la hipótesis de la reviviscencia de la Eucaristía, un fiel que recibiera durante toda su vida a diario sacrílegamente la Comunión, al fin, por un simple acto de contrición formulado en el Sacramento de la Penitencia recibiría tantos aumentos de la gracia cuantos fueron los sacrilegios cometidos. Verdaderamente repugna pensar que Dios quiera premiar el pecado.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 69, a. 10, con los comentarios de JUAN DE STO. TOMÁS, GONET, BILLUART, F. MARÍN-SOLA, *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam Sacramentorum cum eorum reviviscentia*, en «Divus Tho-

mas» (Frib.), 1925, 49-63; C. Cipriani, *De reviviscentia Sacramentorum apud principaliores thomistas O. P.*, Siena, 1945. • *S. Th. S.*, IV, Madrid, 1951.

A. P.

**RICARDO DE SAN VÍCTOR:** Teólogo, n. en Escocia a principios del s. XII; m. en París en 1173. Desde 1162 prior del Monasterio de S. Víctor, del que fué la gloria más insigne después de Hugo. Teólogo eminente, se revela en el *De trinitate* (uno de los más importantes ensayos medievales sobre este tema), en el *De Verbo Incarnato* (necesidad y conveniencia de la Encarnación según el método de S. Anselmo), en el *Beniamin minor* y en el *Beniamin maior*, dos tratados clásicos sobre la contemplación. Escribió otras muchos obras morales y ascéticas (PL. 196). Es importante su opúsculo *Exiit edictum*, editado por J. Chatillon y W. J. Tulloch, París, 1951.

BIBL. — F. Cayré, *Patrologia e storia della Teologia*, II, Roma, 1938, pp. 487-494; C. Ottaviano, *Riccardo di S. Vittore*, Roma, 1933; I. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine*, I, París, 1948, pp. 58-60; A. Piolanti, *Riccardo di S. Vittore*, en EC.

A. P.

**RITO** (lat. «ritus» = uso religioso): En el uso eclesiástico es el conjunto de ceremonias (inclinaciones, bendiciones, señales de la cruz, imposición de manos, unciones, etc.) y de fórmulas (oraciones, himnos, antífonas, versículos, etc.) de que constan los actos litúrgicos. De estos ritos algunos son *esenciales*, o sea constituyen la esencia misma del sacrificio o de los Sacramentos (*materia* y *forma*; v. estas pal.), son de origen divino y han quedado fijos y sin cambio alguno a través de todas las vicisitudes y transformaciones a que ha sido sometida la Liturgia en su desarrollo dos veces milenario. Otros son *accidentales*, o sea el marco en que se encuadran, se desarrollan y se iluminan los ritos esenciales; son de origen eclesiástico y se amplifican, se modifican y tal vez desaparecen bajo el influjo de acontecimientos históricos y según la diversidad de los temperamentos y de los climas religiosos. Tal variedad de ritos accidentales, en la unidad fundamental del culto cristiano ha dado origen a las diversas liturgias, vigentes en la Iglesia desde el s. IV-V. Así tenemos:

El *rito antioqueno*, que abraza la Liturgia greco-hierosolimitana, la siro-maronita, la caldaica, la bizantina (llamada de S. Juan Crisóstomo: es la más extendida, por ser usada en Turquía, Grecia, Bulgaria, Rumania, Serbia, Rusia).

El *rito alejandrino*, del cual se derivan la Liturgia griega de San Marcos, la copta, la etiópica.

El *rito galicano*, que comprende las liturgias ambrosiana, mozarábica, céltica, galicana en sentido estricto (usada en las Galias).

El *rito romano antiguo*, del que era afín el africano. En la época carolingia se verificó una especie de ósmosis litúrgica entre el rito romano y el galicano, dando origen, al menos en su fisonomía fundamental, a la actual Liturgia latina, predominante hoy en el mundo católico.

BIBL. — Callewaert, *De S. Liturgia universim*, Brugis, 1925; A. Coelho, *Corso di Liturgia Romana*, Turín, 1935; Eisenhofer, *Compendio di Liturgia*, Turín-Roma, 1940. Consúltese la célebre obra de L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, París, 1920;

M. Righetti, *Storia Liturgica*, I, Milán, 1945. * G. Prado, *El rito mozárabe;* A. Rojo del Pozo, *Los Sacramentos y su Liturgia.*

A. P.

**RITOS** (**Congr. de**): v. *Santa Sede.*

**RITUAL ROMANO:** v. *Liturgia.*

# S

**SABELIANISMO:** v. *Modalismo.*

**SABIDURÍA:** v. *Dones.*

**SACERDOCIO** (**de Cristo**): Sacerdote («sacra dans»), en sentido propio es un mediador divinamente constituído que ofrece a Dios un verdadero sacrificio en reconocimiento de su supremo dominio y en expiación de las culpas humanas, procurando de esta manera a los hombres la pacificación y la amistad de Dios. Sacerdocio y sacrificio son correlativos y se encuentran en todas las religiones.

Es de fe que Jesucristo es perfecto Sacerdote (Conc. Efes. y Conc. Trid. Ses. 22 DB, 122, 938). La Revelación es clara: ya en el Salmo mesiánico 109 se dice: «El Señor ha jurado y no se arrepentirá: Tú eres Sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec». S. Pablo (a los Hebreos), comentando este texto desarrolla ampliamente la doctrina del sacerdocio de Cristo, cuya excelencia pone de relieve confrontándola con el sacerdocio del A. T., superado y derogado por Cristo. Cristo es el Pontífice Santo, Inmaculado, que, ofreciendo el sacrificio de sí mismo sobre la Cruz una sola vez, realizó para siempre la Redención de la humanidad del pecado. La razón misma ve que Cristo es realmente Sacerdote por ser perfecto Mediador (v. *Mediación*) y haber ofrecido un verdadero *sacrificio* (v. esta pal.). Los teólogos discuten sobre la razón formal constitutiva del sacerdocio de Cristo. La tesis más probable es la siguiente: Cristo es sacerdote en virtud de la unión hipostática, que lo constituye Mediador: añádese como elemento integrativo, la gracia santificante que hay en Cristo en cuanto Hombre singular y en cuanto Cabeza del Cuerpo Místico, y la designación o vocación por parte del Padre (Hebr. c. 5). El sacerdocio de Cristo es eterno como *estado* sacerdotal en conexión con la unión hipostática; como *función* cesó con la Resurrección, al menos en su acción principal, que es el sacrificio. Queda, como dice San Pablo (Hebr. 7, 25), la «*interpellatio*», que Jesús ejercita en el cielo ante el Padre, es decir, la representación de su Humanidad ofrecida e inmolada sobre la tierra y una actitud de oración que es la continuación del acto de voluntad salvífica que animó toda la vida del Redentor hasta su muerte en la Cruz. Algunos teólogos de la escuela beruliana hablan de un sacrificio perpetuo de Cristo en el cielo, pero la Revelación no nos autoriza a hablar de otro sacrificio ofrecido por Jesús fuera del de la Cruz, que se perpetúa en la tierra sobre el altar.

El sacerdocio católico es una participación del sacerdocio de Cristo, que es el verdadero y único Sacerdote, viviente y operante en cada uno de sus ministros.

BIBL. — Sто. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 22; J. M. Vosté, *Studia paulina*, Roma, 1928, c. 6; *Christus sacerdos;* muy útil también desde el punto de vista piadoso: S. M. Giraud, *Sacerdote e Ostia*, Milán, 1938; más teológico: J. Grimal, *Il sacerdozio e il sacrificio di N. S. Gesù Cristo*, Milán, 1940; P. Parente, *De Verbo Incarnato*[4], 1951. Véase sobre todo la Encíclica «*Ad Catholici sacerdotii*», 1935, de Pío XI; P. Parente, «*Sacerdozio di Gesù Cristo*», en EC. * L. Ramírez Velasco, *Religión, sacrificio, sacerdocio*, Bilbao, 1945; E. M. Esteve, *De coelesti mediatione sacerdotali Christi*, Madrid, 1949.

P. P.

**SACERDOCIO PARTICIPADO**: v. *Orden*.

**SACRAMENTALES**: En sentido *lato* son todos aquellos ritos y ceremonias que acompañan la celebración del culto divino y la administración de los Sacramentos; en sentido *estricto*, son «algunos ritos, acciones o cosas particulares, de las cuales se sirve la Iglesia, a imitación de los Sacramentos, para obtener mediante su intercesión ciertos efectos especialmente espirituales» (CIC, can. 1144).

Su *origen* se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia, ya que los antiguos escritores eclesiásticos hablan de ellos como de algo común entre los fieles.

Fueron instituídos por la Iglesia y producen su efecto no «*ex opere operato*», sino «*ex opere operantis Ecclesiae*», en cuanto que la Iglesia, por su dignidad y en virtud de su poderosa intercesión, obtiene de Dios, si bien no infaliblemente, que al sacramental vaya unido en los que le usan dignamente el efecto espiritual, para el cual fué instituído.

Los sacramentales se dividen en dos clases: exorcismos y bendiciones.

Los *exorcismos* consisten en la imposición de las manos y en el rezo de algunas oraciones con el fin de expulsar al demonio del alma y del cuerpo de los fieles. Se suelen aplicar también a las criaturas irracionales, para que el demonio no abuse de ellas en daño de los hombres.

Las *bendiciones* se dividen en constitutivas e invocativas. Las bendiciones constitutivas se aplican a los hombres y a las criaturas irracionales con el fin de consagrarlos a Dios (p. ej. la bendición de las vírgenes, la Consagración de los cálices). Las invocativas se imparten a los hombres con el fin de obtener algún beneficio divino (p. ej. la bendición de San Blas) y a las criaturas irracionales, para que su uso sirva para bien del alma y del cuerpo (p. ej. la bendición de la Misa).

BIBL. — G. Arendt, *De Sacramentalibus*, Roma, 1900; G. Van Noort, *De Sacramentis*, I, n. 152-158; A. Tanquerey, *Synopsis Theologiae dogmaticae*, n. 447-448; R. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici*, t. II, n. 461-469; R. Guardini, *I Santi Segni*, Brescia, 1933; A. Stolz, *De Sacramentis*, Friburgo (Br.), 1942, apénd.

A. P.

**SACRAMENTARIOS**: v. *Presencia real*.

**SACRAMENTO (concepto del)** (lat. «sacramentum» = juramento sagrado, militar, etc.; gr. μυστήριον = cosa escondida): Es un signo sensible productor de la gracia. En otros términos, el Sacramento, por su rito externo, es un símbolo, o sea una representación de una realidad, que los sentidos no perciben; p. ej. en el Bautismo el signo exterior constituído por el agua y por las palabras pronunciadas

por el ministro simboliza y representa una realidad interior e invisible, que es la renovación y purificación del alma. El Sacramento, sin embargo, no es sólo símbolo de una realidad superior, sino que, en virtud de la acción latente de Dios, produce la realidad que significa. Es, pues, un signo que contiene realmente lo que representa y lo realiza y produce como una verdadera causa.

Son dos, por lo tanto, los elementos que concurren a constituir intrínsecamente el Sacramento: el simbolismo y la causalidad, la razón de signo (v. *Materia* y *Forma*) y la razón de causa (v. *Causalidad de los Sacramentos*), unidas en una profuna relación mutua.

La existencia, la constitución del rito sensible y la eficacia de cada uno de los Sacramentos depende de la *institución* (v. esta pal.) de Jesucristo. En efecto, solamente Él, que era Dios, podía unir a unos pobres elementos materiales, como son el agua, el aceite, el pan, etc., la virtud de producir efectos espirituales, como son la *gracia santificante* (v. esta pal.), la *gracia sacramental* (v. esta pal.) y el *carácter* (v. esta pal.).

La pacífica posesión de esta doctrina, fruto de la reflexión de muchos siglos sobre los datos de la Revelación (cfr. Rom. 6, 3-11; I Cor. 10, 17) fué perturbada por los protestantes del s. XVI, que, negando a los Sacramentos de la Nueva Ley la dignidad de causas de la gracia, los consideraron como signos «ad nutriendam fidem» (Lutero), o como prendas de la benevolencia divina (Calvino), o como señales de pertenecer a la Iglesia (Zwinglio), o solamente como nota que nos distingue de los infieles (Carlostadio y Socinianos).

El Conc. de Trento reivindicó contra este empobrecimiento del dogma la eficacia causal de los Sacramentos y rebatió uno por uno los errores de los protestantes en los trece cánones de la sesión VII (DB, 844-856).

Los Modernistas, que repitieron sustancialmente el error de Lutero fueron condenados por Pío X en 1907 (DB, 2089).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, qq. 60-65, con los comentarios clásicos de CAYETANO, JUAN DE STO. TOMÁS, GONET, BILLUART, etc.; R. BELARMINO, *De Sacramentis*, Venetiis, 1599; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 61; P. POURRAT, *La Théologie Sacramentaire*, París, 1919; N. GIHR, *Les Sacrements*, París, 1908; G. VAN NOORT, *De Sacramentis*, Hilversum in Hollandia, 1927; FRANZELIN, *De Sacramentis in genere*, Roma, 1911; M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1940; J. JANOT, *Les sept fontaines*, París, 1939; «*Sacrements*», en DTC; L. VON RUDLOFF, *Piccola dogmatica per laici*, Brescia, 1942; G. CERIANI, *La vita del corpo mistico*, Como, 1941; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Roma, 1950; F. OLGIATI, *Silabario del cristianismo*, Barcelona, 1940; C. BOZZOLA, *De Sacramentis*, Nápoles, 1947; A. PIOLANTI, «*Sacramenti*», en EC.

A. P.

**SACRAMENTOS (Institución):** Instituir un *Sacramento* (v. esta palabra) significa asociar a un rito sensible la virtud de producir la gracia que significa.

Cristo, que tenía, como Dios, el poder absoluto e independiente («potestas auctoritatis») de difundir en pobres elementos materiales la fuerza de causar la gracia, obtuvo del Padre, como Hombre, en vista de los méritos adquiridos en su Pasión, un dominio tan grande sobre la gracia, que fué constituído dispensador de todos los

bienes sobrenaturales. Revestido con tal poder («potestas excellentiae»), el Redentor era libre de transmitir la gracia inmediatamente o por medio de ritos sensibles. La Revelación atestigua que, aunque conservando el poder de influir en las almas de modos extraordinarios y en consonancia con su infinita sabiduría («non enim alligavit gratiam suam Sacramentis»), escogió el segundo camino. En efecto, la Escritura y la Tradición describen la intervención directa de Jesucristo al ordenar en su Iglesia el uso de los diversos ritos, que comunican la gracia: Bautismo (Jo. 3, 5; Mt. 28, 19); Confirmación (Hechos 8, 14; 19, 6); Eucaristía (Jo. 6, 1-72; Mt. 26, 26-29; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 15-20; I Cor. 11, 23-25); Penitencia (Jo. 20, 21-23); Extremaunción (Jac. 5, 13-15); Orden (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 26); Matrimonio (Mt. 19, 4-9; Efes. 5, 20-32).

Estos testimonios críticamente comprobados y consolidados por las afirmaciones de los más antiguos escritores eclesiásticos, no sólo muestran que es injustificado el repudio que los innovadores del s. XVI hicieron de cinco Sacramentos, sino que ponen también al desnudo el prejuicio de aquellos protestantes liberales que suscriben las siguientes afirmaciones de Harnack: «No existe para nosotros espectáculo más triste que estas transformaciones de la religión cristiana y que lo que era en su origen la adoración de Dios en espíritu y verdad se haya venido a convertir en el culto de los signos. Para destruir esta forma de religión se hizo crucificar Jesucristo, y he aquí que resucita bajo la capa de su nombre y de su autoridad.» (*Esencia del cristianismo*).

El Evangelio, en cambio, afirma que Cristo, muy ajeno al espíritu iconoclasta de destruir los ritos y los signos religiosos, se ha sometido voluntariamente a la muerte, para transformarlos de «infirma et egena elementa» en principios fecundos de resurrección y de vida.

Basada en documentos del N. T. y de los Padres, la Iglesia, aun dejando libre la discusión sobre el *modo*, ha definido solemnemente, en el Conc. de Trento, el *hecho* según el cual Jesucristo instituyó todos los Sacramentos hoy en uso (DB, 844).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II, q. 4; R. BELARMINO, *De Sacramentis*, Venetiis, 1590; FRANZELIN, *Tractatus de Sacramentis*, Roma, 1911; E. CARRETTI, *Lezioni di S. Teologia: I Sacramenti*, Bolonia, 1926; A. MICHEL, «*Sacrements*», en DTC; C. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des Sacrements pendant la première période de la Théologie scolastique*, Roma-Lovaina, 1950 (importante). S. *Th. S.*, t. IV, Madrid, 1951.

A. P.

**SACRAMENTOS** (Congr. de): v. *Santa Sede*.

**SACRIFICIO** (de Cristo): El sacrificio en general es la oblación de una cosa material, y su destrucción real o equivalente hecha por un ministro legítimo, a Dios en reconocimiento de su dominio y para expiar los pecados de los hombres.

No hay religión sin sacrificio, el cual es el acto más solemne del culto. Nace del sentimiento de la dependencia propia frente al Creador, al cual es deudor el hombre de todo, incluso de su vida. En reconocimiento de esta sujeción, el hombre ofrece las cosas necesa-

rias a su vida, cuando no la misma vida, como ocurre algunas veces. Al sentimiento de sujeción se une la conciencia de la culpa y el deseo de expiarla para recobrar la amistad de Dios. Es de fe que la muerte de Cristo fué un verdadero y propio sacrificio (Conc. Efes. y Conc. Trid.: DB, 122, 938, 950). De hecho, en el Evangelio su muerte se indica a menudo en términos sacrificales: «hostia» (θυσία), «victima propitiatoria» (ἱλαστήριον), etc. Cristo recibe el nombre de «Cordero» que quita los pecados del mundo, «Cordero inmolado» (Apoc. 5, 6). S. Pablo, sobre todo, desarrolla esta doctrina principalmente en su carta a los Hebreos.

Con el sacrificio de la Cruz se halla ligado íntimamente el de la Misa, que recibe de aquél su valor. En ambos es Cristo el Sacerdote y la víctima.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 48, a. 3; GRIMAL, *Il sacerdozio e il sacrificio di N. S. Gesù Cristo*, Milán, 1940; J. M. VOSTÉ, *De passione et morte Jesu Christi*, Roma, 1937, p. 331 ss.; «*Sacrifice*», en DTC. V. la bibl. de *Sacerdocio*. * BAUMANN, *El misterio de Cristo en el Sacrificio de la Misa*, Madrid, 1946; CARD. GOMÁ, *Jesucristo Redentor*, Barcelona, 1944.

P. P.

**SACRIFICIO EUCARISTICO:** v. *Misa*.

**SALMERON:** v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**SANTA SEDE:** Se suele designar con este nombre no sólo la persona del Sumo Pontífice (v. *Pontífice Romano, Papa*), sino también el conjunto de dicasterios, tribunales y oficios u oficinas, por medio de los cuales gobierna el Papa la Iglesia Universal (CIC, can. 7). Al difundirse el cristianismo y aumentar progresivamente los derechos del Primado inherente a la «prima sedes» el Obispo de Roma se encontró muy pronto abrumado por un cúmulo tan grande de negocios que no podía resolverlos personalmente. Se vió obligado, por lo tanto, a confiarlos en parte a determinados miembros de su clero (especialmente a los diáconos): surgieron así muchas oficinas, cuyo conjunto se denominó «*Curia Romana*». Después del Conc. de Trento, Sixto V, en correspondencia al movimiento acelerado de centralización, reorganizó la curia en forma que respondiera a las nuevas necesidades, creando las Congregaciones Romanas. La ordenación sixtina permaneció casi invariable hasta el año 1908, en que San Pío X, con su Constitución «*Sapienti consilio*» introdujo una profunda renovación en toda la curia, que tuvo su definitiva sistematización en el Código de Derecho Canónico (can. 242-244), a tenor del cual funcionan hoy en Roma once Congregaciones, tres Tribunales y cinco Oficios.

Las *Congregaciones* son grupos de Cardenales establemente constituídos con el encargo de solucionar una determinada clase de asuntos eclesiásticos. Su potestad es disciplinar y administrativa. Damos aquí su lista, según el orden establecido por el Código, y un breve sumario de sus respectivas competencias:

La *Suprema Congr. del Santo Oficio*, encargada de la defensa de la fe y de la moral cristiana. La *Congr. Consistorial*, llamada

así porque tiene por misión preparar cuanto se refiere al Consistorio, pero su esfera de competencia es mucho más amplia, extendiéndose a la creación, conservación y supresión de Diócesis, al nombramiento de Obispos, etc. La *Congr. de Sacramentos*, que se ocupa de la administración de los Sacramentos y de la Santa Misa. La *Congr. del Concilio*, que cuida de la disciplina del clero diocesano y de los fieles en todo el mundo. La *Congr. de Religiosos*, que tutela la marcha normal de las familias religiosas. La *Congr. «de Propaganda Fide»*, que preside toda la actividad misionera de la Iglesia Católica. La *Congr. de Ritos*, que se ocupa de la Sda. Liturgia y de la beatificación y canonización de los Siervos de Dios. La *Congr. del Ceremonial*, que dispone el ceremonial pontificio y dirime cuestiones de precedencia. La *Congr. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios*, que trata muchas cuestiones, especialmente las que se rozan con las leyes civiles y las que se refieren a los Concordatos estipulados entre la Santa Sede y las diversas naciones. La *Congr. de Seminarios y Universidades*, que vigila cuanto se refiere al régimen, disciplina, administración temporal y estudios de los Seminarios y dirige también el funcionamiento de las Universidades dependientes de la Santa Sede. La *Congr. para la Iglesia Oriental* es la más reciente de todas, habiendo sido constituída por Benedicto XV en 1917, pero tiene una gran importancia, porque se ocupa de las personas, disciplina y ritos de todas las Iglesias Orientales en comunión con la Sede Apostólica. La última es la *Congr. de la Venerable Fábrica de S. Pedro*.

Los *Tribunales* de la Curia Romana son: la *Sda. Penitenciaría*, para el foro interno; la *Sda. Rota Romana* y la *Signatura Apostólica*, para el foro externo. Sus respectivas competencias quedan indicadas en los cán. 258-259.

Los *Oficios* son: la *Cancillería Apostólica*, la *Dataría*, la *Cámara Apostólica*, la *Secretaría de Estado*, la *Secretaría de Breves a Príncipes y de cartas latinas*. Para su competencia v. can. 260-264.

BIBL. — B. OJETTI, *De romana curia*, Roma, 1910; S. GOYENECHE, *Iuris Canonici Summa principia*, Roma, 1935, I, p. 241-258; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Roma, 1941, I, n. 374-407; B. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, I, p. 246-251; diversos autores, *«Congregazioni Romane»*, en EC; diversos autores, *Curia Romana a Beato Pío X restaurata*, Roma, 1951. * F. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, Santander, 1949.

A. P.

**SANTIDAD** (de Cristo): Santo, en general, es todo lo que tiene algún contacto con la divinidad. En sentido concreto y cristiano la santidad entraña en el hombre cierta participación de la naturaleza divina por medio de la gracia, una filiación adoptiva y la inmunidad de la culpa.

La Humanidad de Cristo es santísima en virtud de la unión hipostática y de la gracia con que fué enriquecida ilimitadamente. a) Por la unión hipostática la Humanidad asunta subsiste por el mismo ser del Verbo, por lo que no hay unión ninguna más estrecha con Dios, ni cosa alguna creada que pertenezca más propiamente a Dios que aquella Huma-

nidad. Por la misma unión, Cristo Hombre es Hijo no adoptivo, sino natural de Dios, y por lo mismo impecable (v. *Impecabilidad*). b) Además de esta santidad de carácter ***sustancial***, la humanidad de Cristo tiene la santidad de orden *accidental* en virtud de la gracia y de los dones sobrenaturales. Por la unión hipostática la Humanidad de Cristo es santa; por la gracia y los dones obra santamente, es decir, de un modo deiforme. Y la gracia de Cristo es tan plena que, como dice S. Juan, «todos recibimos de su plenitud». La Humanidad del Salvador es, pues, la fuente inagotable de toda santidad: los esplendores de la Iglesia una y santa son una irradiación de aquella sacrosanta Humanidad.

El Evangelio (Lc. 2, 52) nos habla de un progreso de Jesús en sabiduría y en gracia: en realidad, Él estuvo lleno de toda gracia y de toda sabiduría desde el primer instante de su Encarnación. Este progreso hay que entenderlo, como sugieren los Santos Padres, no en sentido realista, sino en sentido *manifestativo*.

*Santidad de María:* Concebida sin mancha (v. *Inmaculada*), estuvo exenta del «fomes» de la concupiscencia y de todo pecado aun venial (Conc. Trid.); fué, por lo tanto, colmada de gracia perfecta, superior a la de los Santos y de los Ángeles, no infinita en sentido absoluto, pero sí en proporción a la sublime divinidad de Madre de Dios.

BIBL. — A. CHOLLET, *La Psychologie du Christ*, París, 1909; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, París, 1931, p. 208 ss.; P. VIGUE, *La psychologie du Christ*, en la Enciclopedia «*Le Christ*», París, 1932, p. 481 ss.; B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, París, 1939, p. 157 ss.; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950.

P. P.

**SANTIDAD (de la Iglesia):** La santidad es la segunda propiedad que el Símbolo Niceno-Constantinopolitano atribuye a la Iglesia y que nace de la naturaleza íntima de la misma. Si la Iglesia es la unión de Cristo con el hombre en forma social, debe ser santa, como todo lo que está en contacto con Dios.

La Biblia presenta la santidad como un atributo propio de la Iglesia: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, a fin de santificarla... y prepararla como su esposa inmaculada sin mancha ni arruga» (Efes. 5, 26); «Cristo nos eligió para que fuésemos santos e inmaculados ante su vista» (Efes. 1, 4): «Dióse a sí mismo por nosotros, a fin de rescatarnos de toda iniquidad y de purificar para sí un pueblo aceptable y celoso de las buenas obras» (Tit. 2, 14).

La santidad de la Iglesia es triple: santidad en sus principios, en sus miembros y en sus carismas. La santidad de sus *principios* consiste en el hecho de que la Iglesia está dotada de medios oportunos para producir la santidad en los hombres (santidad activa). La doctrina dogmática y moral de la Iglesia (Magisterio) es realmente la levadura que fermenta la masa humana y la lleva de las tinieblas de la tierra a los esplendores del cielo, sus Sacramentos (Ministerio) son los canales que transmiten la gracia santificante, su autoridad (Imperio) tiende únicamente a guiar a los

fieles por el camino de la perfección.

La santidad de los *miembros* resalta en el espectáculo constantemente verificado en la historia del cristianismo de innumerables fieles que viven según los preceptos del Evangelio (santidad común) y de otros muchos, que, siguiendo también los consejos evangélicos, han llegado a las escarpadas cumbres del heroísmo (santidad eximia), que en muchos casos es sancionada con la canonización. Todos los siglos de la historia de los pueblos cristianos, de S. Pablo a S. Benito, de S. Francisco y Sto. Domingo a Sta. Teresa de Jesús y S. Ignacio, de S. Vicente de Paúl a S. Juan Bosco y a la Madre Sacramento, se hallan cruzados por las estelas luminosas de la santidad heroica (santidad pasiva).

La santidad de los *carismas* brota del don de los milagros con que el Espíritu Santo suele manifestar su presencia en todo el Cuerpo Místico (en efecto, los milagros son gracias «gratis datae» para la edificación de la Iglesia), o en algún miembro adornado de singular virtud, porque Dios ordinariamente se sirve de sus almas más queridas para obrar sus maravillas. (Signos de la santidad.)

BIBL. — STO. TOMÁS, *In Symbolum Apostolorum Expositio*, aa. 7-8; S. FRANCISCO DE SALES, *Controversias*, discursos 27-28; E. A. DE POULPIQUET, *L'Église*, París, 1927; A. TANQUEREY, *La vita di Gesù nella Chiesa*, Roma, 1933; S. TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église*, en «Nouvelle Revue Théologique» (1936), pp. 449-479; I. GIORDANI, *Noi e la Chiesa*, Roma, 1939; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 48-53. * F. ALONSO BÁRCENA, *Las notas de la Iglesia en la Apologética contemporánea*, Granada, 1944.

A. P.

**SANTIFICACIÓN**: Es la acción transformadora que hace santo al hombre.

La santificación guarda relación con el concepto de santidad. Santo (en hebr. «qôdés», de «qâdas'» = separar) significa lo que está separado de las cosas profanas y consagrado a Dios. La santidad tiene un aspecto *negativo* (alejamiento del pecado) y un aspecto *positivo* (unión amistosa con la Divinidad). En el A. T., a pesar de los motivos de santidad interior, fué prevaleciendo poco a poco la santidad exterior y legal, que llegó a su cumbre con los Fariseos. Jesús encendió la llama de la verdadera santidad, presentándola como una regeneración, como una nueva vida, alimentada principalmente por el amor, hasta llegar a una misteriosa participación de la misma vida de Dios. El aspecto negativo (liberación del pecado y purificación) lo desarrolla particularmente S. Pablo, el aspecto positivo (comunicación vital e inmanencia mutua entre Dios y el hombre) lo encontramos indicado en S. Juan y S. Pedro, que nos habla de una participación de la naturaleza divina en el hombre redimido (v. *Consorcio divino*). Estos preciosos elementos de la Revelación escrita elaborados por los Padres y los Doctores concurren a formar la Teología de la santificación, sancionada por el Magisterio eclesiástico. La santificación tiene tres fases: genética, estática y dinámica.

1.° *Genéticamente* la santificación en el orden presente es el paso de un estado de pecado al estado de amistad de Dios por medio de la gracia. Acerca de este paso v. *Justificación*.

2.° *Estáticamente* la santificación es la condición del hombre elevado por la gracia santificante y los dones anejos. Puédese decir que es la santidad «quoad esse».

3.° *Dinámicamente* la santificación es la actividad sobrenatural del hombre santificado, que tiende a conquistar una vida de unión con Dios cada vez más intensa con la lucha asidua contra las tentaciones y las pasiones, y con el ejercicio constante de las virtudes. La historia del Cristianismo registra dos errores opuestos con relación a la santificación: el *Pelagianismo* (v. esta pal.), que niega el pecado original y la necesidad de la gracia, atribuyendo la obra de la santidad a las fuerzas de la naturaleza (naturalismo); el *Luteranismo* (v. esta pal.), que exagera, por el contrario, el pecado original, niega la posibilidad de una regeneración y de una colaboración del hombre con Dios, reduciendo nuestra santidad a una imputación externa de la divina (seudosupernaturalismo). La Iglesia ha condenado ambos errores y, en armonía con la Revelación, enseña que la santificación es obra de Dios, que infunde la gracia, pero requiere la libre cooperación del hombre, bien en el momento de la adquisición de la gracia, bien para conservar y acrecentar el don de Dios. El hombre santificado debe luchar y trabajar continuamente por progresar en la santidad, especialmente bajo el impulso y con el ejercicio de la *caridad* (v. esta pal.), que da la medida de la santidad.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 184; M. J. SCHEEBEN, *Las maravillas de la gracia*, Buenos Aires, 1945; OTTO KARRER, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme*, París, 1937; E. DENIFLE, *Vita soprannaturale*, Turín, 1930; A. MICHEL, «*Sainteté*», en DTC. * T. ECHEVARRÍA, *Filosofía de la Santidad*, Madrid, 1947.

P. P.

**SATISFACCIÓN** (de Cristo): Era en el Derecho Romano la compensación por una deuda o por una injuria (en el derecho germánico medieval: Wergeld). Tertuliano adopta esta palabra jurídica para indicar las obras penales ordenadas en la disciplina penitencial. De aquí pasó el término satisfacción a la liturgia (primero a la mozarábiga) para significar las obras e intercesión de los santos en favor de los pecadores. En este último sentido la aplicó S. Anselmo a Cristo Redentor, desarrollando toda una doctrina que entró en los cauces de la escolástica. En su opúsculo «*Cur Deus homo*» insiste en el concepto de satisfacción como reparación *objetiva* del orden natural, perpetuado por la culpa, de modo que establece una proporción jurídica entre la una y el otro. Sto. Tomás completará este concepto con el elemento *moral* de la pasión de Cristo (amor, obediencia) y con el principio de la *solidaridad* entre Cristo Cabeza y sus miembros místicos, los hombres. Se añadirá, más tarde, un adjetivo y se dirá satisfacción *vicaria*, para indicar la sustitución de Cristo en lugar de los hombres para satisfacer a la divina justicia y librarlos de la esclavitud del demonio y del pecado. Esta satisfacción dada por Cristo, principalmente con su Pasión y Muerte, tiene un valor infinito, por ser propia del Verbo (v. *Operación Teándrica*). Según Sto. Tomás, tres son los elementos que concurren a

constituirla: el *amor*, la *justicia* y el *dolor;* el primero es el elemento *formal* y más importante; el segundo es la razón *directiva*, y el tercero, el elemento *material*. V. *Redención*.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 48, a. 2; S. ANSELMO, *Cur Deus homo;* RICARD, *De satisfactione Christi in trac. S. Anselmi «Cur Deus homo»*, Lovanii, 1914; J. RIVIÈRE, en las obras citadas en la palabra *Redención;* P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*[4], 1951, p. II.

P. P.

**SATISFACCIÓN** (sacramental): Es la aceptación voluntaria de obras que cuestan algún sacrificio (oraciones, limosnas, mortificaciones), para expiar la pena temporal que queda por pagar después de la remisión del pecado.

Enseña la Sda. Escritura que Dios no perdona siempre junto con la culpa y la pena eterna toda la pena temporal (cfr. Sap. 10, 2, y Gen. 3, 17; Num. 20, 1; 2 Reg. 12, 13-14), por eso el sacerdote en el acto de la absolución impone obras satisfactorias que el penitente debe aceptar. La satisfacción tiene por *efecto* compensar, según las reglas de la justicia, el ultraje hecho con el pecado al honor de Dios, sanar las fuerzas de la naturaleza herida y reparar el escándalo cometido con los pecados públicos.

Los protestantes objetaban que la satisfacción puede tener lugar solamente cuando entre el culpable y la persona ofendida hay cierta igualdad de naturaleza, en tanto que entre Dios y la criatura hay una distancia infinita. La criatura no puede realizar nada que sea capaz de satisfacer su deuda para con Dios. Respondió el Conc. de Trento que «la satisfacción, aunque nuestra, no es tal que no se realice por medio de Jesucristo, en el cual vivimos y nos movemos, damos satisfacción y hacemos frutos dignos de penitencia, que de Él toman su valor, son ofrecidos por Él a Dios y por su medio son aceptados por el Padre (Ses. 14, c. 8; DB, 904). Por lo tanto, todas nuestras obras, por la aplicación sacramental que hace en ellas el sacerdote, llevan la marca de la Sangre de Cristo. El hombre ya no está solo, sino que, por ser miembro vivo del cuerpo místico, recibe el influjo de la Cabeza, vive de su vida, obra, merece, satisface en Él y la corriente de la vida divina de Jesús arrastra la pequeña barquilla de la vida humana hacia las playas de la eternidad.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, *Suppl.*, qq. 12-15; I. M. CAPELLA, *De satisfactione J. C. et satisfactione nostra*, Ferrariae, 1551; MONSABRÉ, *Exposición del dogma*, conf. 76; B. H. MERKELBACH, *De partibus poenitentiae*, París, 1926; GALTIER, «*Soddisfazione Sacramentale*», en EC.

A. P.

**SCOTO**: v. *Duns Scoto, Analogía, Persona.*

**SECRETO DE CONFESIÓN**: v. *Sigilo sacramental.*

**SEMIARRIANOS**: Epígonos del *arrianismo* (v. esta pal.), que por medio de sutilezas trataban de sabotear la definición del ὁμοούσιος (= consustancial: aplicado al Hijo con relación al Padre). Las principales sectas semiarrianas son:

1) *Anomeos* (de ἀνόμοιος = = desemejante), fundados por Aecio y Eunomio, llamado también Eunomianos, los más próxi-

mos al Arrianismo. Insistiendo en el concepto de ἀγέννητος (= no engendrado) propio de Dios, negaban la divinidad del Verbo y su consustancialidad con el Padre, alegando que es engendrado, Hijo unigénito. Combatiéronlos vigorosamente S. Basilio y S. Gregorio Niseno (v. *Anomeísmo*).

2) *Homeos* (de ὅμοιος = semejante), llamados también *acacianos* (de Acacio de Cesarea † 366): el Verbo no es, según ellos, consustancial al Padre, sino solamente semejante a Él (v. *Acacianos*).

3) *Homoiusianos* (de ὁμοιούσιος = de sustancia semejante), los más importantes entre los semiarrianos, llamados también *Basilianos* (de Basilio de Ancira † 366): rechazan el ὁμοούσιος de Nicea y sostienen que el Verbo no es de la misma sustancia que el Padre, sino de una sustancia semejante a la del Padre. S. Atanasio y los *Capadocios* (S. Basilio, S. Gregorio Niseno y S. Gregorio Nacianceno) intentaron, dentro de los límites de lo posible, buscar un camino de conciliación entre tantas aberraciones: sin embargo, mantuvieron siempre firme la definición nicena en sus fundamentos sustanciales, aunque sin insistir en las palabras, ni siquiera en el ὁμοούσιος. Medida de prudencia y de ninguna manera retractación de la doctrina, que primero habían defendido, como tratan de insinuar injustamente algunos críticos modernos que llegan a hablar de Neonicenismo.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1924, p. 67 ss.; A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, París, 1926, p. 116 ss.; U. MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, Roma, 1948, II, p. 4 ss., 32 ss., 59 ss.

P. P.

**SEMINARIOS (Congr. de):** v. *Santa Sede*.

**SEMIPELAGIANISMO:** Forma mitigada del *Pelagianismo* (v. esta pal.) nacida de algunas expresiones de S. Agustín, antes de ser obispo, sobre el principio de la fe y de la buena voluntad (cfr. *De libero arbitrio; De diversis quaestionibus* 85, especialmente la 68). Sus autores principales: Juan Casiano de S. Víctor, cerca de Marsella y Gennadio Marsellés (por lo que los semipelagianos han sido llamados también *Marselleses*); Fausto, obispo de Riez, y Vicente de Lerins, autor del célebre *Commonitorium*, en que combate probablemente a S. Agustín, sin nombrarlo. S. Agustín, ya cercano a la muerte, fué informado por dos buenos seglares de la nueva herejía (Próspero de Aquitania e Hilario), y escribió dos obras contra ella. Más tarde Próspero compuso un poema «*De Ingratis*» (Los sin gracia), contra los semipelagianos. Otro defensor de S. Agustín fué S. Fulgencio, que impugnó principalmente a Fausto.

Los puntos principales de la herejía son: a) no se requiere la gracia para iniciar la fe y la santificación, sino sólo para completar a ambas; b) Dios concede la gracia según nuestros méritos y nuestras disposiciones positivas para recibirla; c) la perseverancia final es fruto de nuestros méritos.

Por obra de S. Cesáreo de Arlés se reunió en 529, en Orange, un Concilio (Arausicanum II), donde se confirmó la condenación del Pelagianismo hecha en el Conc. Cartag. de 418 y en el Efes. de 431, y se rechazaba el nuevo error del Semipelagianismo, definiendo

según la doctrina de S. Agustín, que: a) la gracia es siempre necesaria para todo acto, aun inicial, de la vida sobrenatural; b) la gracia es absolutamente gratuita y Dios la distribuye libremente; c) sin la gracia no es posible perseverar hasta la muerte en el bien y conquistar la vida eterna. Las definiciones de este Concilio fueron aprobadas por el Papa Bonifacio II (v. DB, 174 ss.).

BIBL. — J. M. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1928, III, p. 274-304; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, I, p. 619 ss., y II, p. 199 ss.; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*[9], Roma, 1950, II, p. 268 ss.; G. DE PLINVAL, «*Semipelagianesimo*», en EC.

P. P.

**SENTIDOS DE LA BIBLIA:** Todo escrito tiene un sentido, porque todo autor escribe para comunicar alguna idea. Es propiedad exclusiva de los textos bíblicos tener, además de su sentido literal, que nace directamente de las palabras, un sentido llamado *típico*. Existe este sentido cuando las palabras o cosas expresadas o las personas descritas tienen no sólo un significado literal, histórico, cumplido en sí mismo, sino que se dirigen también a significar otras cosas, sucesos y personas. El *tipo* o figura es la persona, hecho o cosa destinados a significar otra, que se llama *antitipo*. P. ej., Adán es el tipo de Cristo, y Cristo es el antitipo de Adán (Rom. 5, 14). Entre el tipo y el antitipo debe haber una relación de semejanza; p. ej., el sacrificio de Melquisedec, que ofreció al Dios Altísimo pan y vino es tipo del sacerdocio de Cristo, que ofreció bajo las especies de pan y vino su carne y su sangre (Hebr. 7, 3).

Es obvio que sólo Dios podía orientar personas y hechos hacia enseñanzas y realidades futuras, y, por tanto, el sentido típico de los textos bíblicos puede deducirse solamente de las afirmaciones de la misma Biblia o de la Tradición, es decir, de las fuentes de la Revelación.

Distínguense tipos *mesiánicos*, *morales* y *anagógicos* (= que elevan), según que su contenido sea mesiánico o moral, o se refiera a la vida eterna. Jerusalén, p. ej., es, en sentido literal, la capital del reino de Judá; en sentido típico mesiánico es figura de la Iglesia; en sentido típico moral es el alma del fiel, y en sentido típico anagógico es la eterna bienaventuranza. El sentido típico en todas sus expresiones es propio del A. T.; en el N. T. se encuentran solamente tipos anagógicos. Siendo el sentido típico fruto de la revelación divina, tiene valor probativo en Teología dogmática, pero es de notar que no hay nada enunciado en sentido típico en la Biblia que no haya sido expresado directamente en sentido literal.

BIBL. — G. PERRELLA, *Intr. Gen. alla S. Biblia*, Turín, 1952, pp. 250-283; P. DE AMBROGGI, *I sensi biblici. Direttive e studi recenti*, en «Scuola Cattolica», 1950, pp. 444-456; J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai-París, 1949; *Institutiones biblicae*, I, Roma, 1951, pp. 366-393 ° PRADO-SIMÓN, *Propaedeutica biblica*, Madrid, 1947.

S. G.

**SENTIMIENTO (religioso):** Profundos psicólogos antiguos y modernos discuten acerca de la naturaleza del sentimiento, sin llegar a una definición armónica. Defienden algunos que el sentimiento se deriva de una facultad *afec-*

*tiva* o *emotiva* distinta de la facultad volitiva *(motiva)* y de la facultad *perceptiva - intelectiva.* Otros reducen los sentimientos a movimientos y fenómenos *psicológicos;* otros, en cambio, hacen de ellos funciones *representativas* o *intelectivas.* La teoría escolástica formulada por Sto. Tomás, siguiendo las huellas de Aristóteles, presenta, no obstante su antigüedad, las mejores garantías de verdad. Según esta doctrina, en el hombre hay solamente dos facultades psíquicas: la *cognoscitiva* y la *apetitiva,* cada una de las cuales se divide a su vez en *sensible* y *suprasensible* o *espiritual.* Se tiene, pues, una zona sensitiva con los órganos sensorios, las sensaciones y las pasiones, que pertenecen juntamente al cuerpo y al alma que lo informa. De ella se pasa a la zona espiritual, en que funcionan el entendimiento y la voluntad, que son facultades inmateriales. Es propia de las facultades sensitivas la *sensación,* que de una impresión pasiva del mundo exterior en los sentidos se convierte en *percepción* del objeto y representación suya *(fantasma-imagen),* a la que corresponde en la facultad apetitiva el *movimiento* hacia el objeto percibido, es decir, ese impulso acompañado de emoción física que suele llamarse *pasión* (amor, odio, alegría, tristeza, etc.).

Como el apetito sensitivo tiene sus pasiones subordinadas a las representaciones sensibles, así el apetito racional o voluntad tiene sus *afecciones* subordinadas a las representaciones intelectivas (conceptos-ideas). Entre estas afecciones de la voluntad hay que colocar el *sentimiento,* el cual, aunque residiendo en una facultad espiritual, como la voluntad, tiene repercusiones en la zona sensitiva y a semejanza de la sensación tiene al mismo tiempo carácter *pasivo* y *activo,* en cuanto puede decirse que es una impresión ordenada a la acción.

La gama del sentimiento, cuya base es el amor, es interminable. El sentimiento religioso nace del conocimiento de Dios Creador, que inspira al hombre humilde sujeción, adoración, temor y sobre todo amor. Según la doctrina católica el sentimiento religioso no precede, sino que acompaña y sigue al conocimiento de Dios y es energía preciosa para el desarrollo de la piedad y de la perfección cristiana. Pero a partir del Luteranismo el sentimiento se ha convertido para muchos en la única o principal fuente al menos de la religión reducida a una simple *experiencia psicológica* individual (v. esta pal.). Así piensa Schleiermacher, fundador de la teología sentimental, y así piensan los *pragmatistas* (v. esta pal.), cuyas teorías recogen los modernistas (v. *Modernismo).* El sentimentalismo psicológico, exageración del simple sentimiento, es una desviación anárquica en el terreno religioso, que lleva inevitablemente al Panteísmo y al Ateísmo.

BIBL. — V. al pie de *Experiencia religiosa.* Sobre las nociones psicológicas cfr. D. MERCIER, *Psychologie,* París, 1923, t. II, p. 157 ss.; L. PELTE, *Le sentiment religieux et la religion,* París, 1946; M. PRODINES, *Traité de Psychologie,* París, 1948 (cap. sobre *Les sentiments religieux).*

P. P.

**SEPTENARIO SACRAMENTAL:** El Conc. de Trento definió (DB, 844) que los Sacramentos

instituídos por Jesucristo son siete, ni más ni menos, a saber, Bautismo, Confirmación, Penitencia, Eucaristía, Extremaunción, Orden y Matrimonio.

La Sda. Escritura y los Padres hablan de siete ritos en que se verifican las notas distintivas del Sacramento, son, pues, siete, ni más, ni menos, los Sacramentos instituídos por Cristo. Concedemos que ni la Biblia ni la Tradición enuncian en forma abstracta y exclusiva el número septenario y que es preciso llegar al siglo XII para encontrar la enumeración global de los siete Sacramentos. Pero esto no quiere decir que los antiguos no la conocieran, sino que, aunque admitiendo y usando los siete ritos, no tuvieron ocasión ni modo de señalar su catálogo. No tuvieron ocasión, bien porque la falta de errores a este propósito no dió lugar a estudios más profundos, bien porque la índole práctica de tales ritos les movía más a inculcar su recto uso que a teorizar sobre ellos; ni tuvieron modo: conocieron, es cierto, que el Bautismo, la Confirmación, etc., están constituídos por un rito simbólico, al que va aneja la eficacia de producir lo que significan, pero era éste un conocimiento concreto y cuando Orígenes y S. Agustín iniciaron el proceso de las abstracciones, su adhesión a la filosofía neoplatónica, que gustaba de pararse en el simbolismo más que de profundizar en los misterios de la causalidad, les hizo fácil aplicar a nuestros siete ritos la noción de signo, pero no les incitó a seguir desenvolviendo la idea de causa. Nació así el concepto abstracto de Sacramento como «signo sagrado», concepto de contornos tan vagos que permitía colocar en el mismo cuadro todos los símbolos, en que tanto abundaba la liturgia. Sólo cuando en los s. XII y XIII los Escolásticos, auxiliados por la filosofía aristotélica, añadieron a la idea de signo, como nota discriminante, la de causa, se hizo fácil reservar el nombre de Sacramento a aquellos signos, que eran al mismo tiempo causa de lo que significaban, a agrupar bajo el mismo título los siete ritos productivos de la gracia.

Por otra parte el hecho de que, apenas redactado el catálogo de los siete sacramentos, fuera acogido por todos los teólogos y se difundiese en muy breve tiempo por todo el mundo católico, demuestra que no era una novedad, sino que respondía a cuanto la Iglesia había practicado y enseñado explícitamente hasta entonces. A esta práctica y enseñanza se agregaba la eficaz confirmación de las antiguas sectas heréticas (Nestorianos, Monofisitas, Jacobitas, etc.), que, aunque separadas en el s. V y VI de la Iglesia Católica, venían profesando el septenario sacramental. Así, pues, ya en aquellos siglos remotos la tradición de los siete Sacramentos estaba profundamente enraizada, porque si hubiera sido posible una sola duda sobre su origen apostólico, la animosidad contra Roma les hubiera movido a abandonar esta cifra para crear una fosa cada vez más profunda entre las dos Iglesias.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 65; CARD. FRANZELIN, *De Sacramentis in genere*, Roma, 1911; H. HURTER, *Theologiae dogmaticae compendium*, Oeniponte, 1900, v. 3; P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, París, 1910; A. MICHEL, «*Sacrements*»,

en DTC. * *S. Th. S.*, t. IV, Madrid, 1951.

A. P.

**SIGILO SACRAMENTAL**: Es la obligación estrechísima de guardar secreto sobre todo cuanto el penitente expone en orden a la absolución sacramental, y cuya revelación haría odioso y oneroso el Sacramento. El *sujeto primario* de esta obligación es el confesor, el *secundario* lo son todos cuantos por casualidad o intencionadamente, legítima o ilegítimamente oyen cualquier cosa de la confesión. No está obligado al secreto, como es natural, el penitente. El *objeto* del secreto esta constituído: 1) Por todos los pecados mortales en general y en especial y por todos los pecados veniales acusados en especie. 2) Por todo lo que podría constituir un gravamen para el penitente, si fuera conocido. No entran por lo tanto en este secreto las virtudes, los dones sobrenaturales, etc. Aunque el confesor niegue la absolución, queda obligado al secreto, porque, como enseña el Conc. Later. IV, «Radix unde sigillum nascitur non est absolutio, sed paenitentiale iudicium».

Esta obligación se funda: a) en el *derecho natural*, porque el penitente no manifiesta sus pecados sino bajo la condición del secreto: es un cuasicontrato entre el penitente y el confesor; b) en el *derecho divino positivo*. Efectivamente Jesucristo ha instituído el Sacramento de la Penitencia en forma de juicio, que requiere la revelación de las culpas, pero implícitamente ha impuesto el sigilo sacramental. De otra suerte el sacramento se convertiría en algo odioso, nocivo, escandaloso, lo que de ninguna manera podía pretender Nuestro Señor, justicia, santidad y misericordia infinita; c) en el *derecho eclesiástico*, como consta de la severa legislación canónica. De aquí se deduce que este secreto es tan grande que no puede ser revelado, sin permiso del penitente, ni siquiera cuando la vida del confesor se halle en peligro o el bien público pareciera exigirlo. Históricamente consta que una providencia especial ampara el secreto de confesión; con muy poquísimas excepciones, los ministros del Señor han merecido siempre la confianza que los fieles han puesto en ellos, y en ocasiones la han sellado con su propia sangre, como en el caso del martirio de S. Juan Nepomuceno.

BIBL. — STO. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 2, q. 3, a. 4; D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, III, n. 443-448; B. KURTSCHEID, *Das Beichtsiegel in seiner geschichtl. Entwicklung*, Friburgo (Br.), 1912; L. HONORÉ, *Le secret de la confession, étude historico-canonique*, Brujas, 1924.

A. P.

**SIGNO**: Es todo lo que manifiesta a una facultad cognoscitiva (p. ej., el ojo, el entendimiento), otra cosa distinta de sí. Es por lo tanto algo intermedio entre la cosa significada y la potencia cognoscitiva.

El signo manifiesta una cosa distinta de sí, o porque es su imagen perfecta (p. ej., una fotografía, una especie expresa), y en tal caso se dice signo *formal;* o porque está tan ligado con la cosa significada que la recuerda espontáneamente, y entonces se llama signo *instrumental*. La relación entre el signo instrumental y la cosa significada puede tener su funda-

mento en la naturaleza, p. ej., el humo respecto al fuego (signo *natural*), o en la voluntad humana, p. ej., la bandera respecto de la patria, o en la una y en la otra, p. ej., el águila por la amplitud de sus vuelos tiene una aptitud especial para significar la agudeza del entendimiento, pero el que en un caso concreto sea el signo del Evangelista S. Juan depende de la voluntad de la Iglesia, que escogió este símbolo (*signo místico*) tomándolo de una visión profética de Ezequiel. Toda la vida humana con sus múltiples relaciones sociales se halla fundada sobre signos y símbolos; en efecto, la palabra, que es factor máximo de la convivencia humana, es un signo puramente convencional. Por lo tanto el Fundador de la religión perfecta, que es una orientación y elevación de la vida hacia Dios, no podía descuidar este elemento. Jesucristo de hecho instituyó siete Sacramentos, que son signos que traen a la mente las realidades más hermosas del orden sobrenatural, al mismo tiempo que las injertan con divina eficacia en el alma de los creyentes (v. *Sacramento*).

La Iglesia, fiel imitadora de su Divino Fundador, rodeó los Sacramentos de otros muchos sagrados símbolos (los *sacramentales*) y de múltiples ritos que ayudan maravillosamente al alma del pueblo cristiano a comprender y como a experimentar las realidades encerradas en el mundo invisible de la gracia.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 60; J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Barcelona, 1948, I, n. 9; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, París, 1932, p. 769; Id., *L'esprit dans sa condition charnelle*, París, 1939, p. 80-89; T. CAMELOT, «*Simbolismo teológico*», en EC.

A. P.

**SILVESTRE FRANCISCO (el Ferrarese)**: Teólogo dominico, n. en Ferrara, en 1474; m. en Rennes en 1528. Enseñó muchos años en Mantua (donde dirigió espiritualmente a la Beata Hosanna Andreassi), en Milán y en Bolonia. Vicario general de su Orden en 1524, al año siguiente fué elegido Maestro General.

Además de otras numerosas obras filosóficas escribió sus célebres *comentarios* a la *Summa contra Gentes*, de Sto. Tomás; concluídos en 1517, fueron editados en Venecia en 1524 y reeditados unas diez veces, siendo famosa la edición piana (Roma, 1570-71), en el vol. 9 de las obras de Santo Tomás impresas por orden de S. Pío V, y la leonina, contenida en los vols. XIII (1918), XIV (1926) y XV (1930) de la gran edición de Sto. Tomás, debida a León XIII.

Inferior tal vez a *Cayetano* (v.) por su fuerza especulativa le supera en sentido crítico y por la claridad de su exposición.

BIBL.—M. GORCE, *Silvestri François*, en DTC; C. GIACON, *La seconda scolastica, I grandi commentatori di S. Tommaso*, Milán, 1944; U. DEGL'INNOCENTI, «*Silvestri Francesco*», en EC.

A. P.

**SIMBOLISMO** (gr. σύμβολον = = señal de reconocimiento, contraseña): Consiste en representar con un signo o una fórmula alguna verdad que trasciende el mundo sensible o incluso el mundo intelectual común. El simbolismo es tan antiguo como el hombre, y estuvo siempre en uso tanto en las

costumbres civiles (p. ej. la bandera símbolo de la patria) como sobre todo en el campo religioso. Tal vez la más simbólica de las religiones es la egipcia; es notable también el simbolismo de los ritos en las religiones de misterio (de Eleusis, de Isis, de Mitra, etc.), que florecieron poco antes e inmediatamente después de la aparición del Cristianismo. La Iglesia recogió y adaptó especialmente en su Liturgia gran parte del carácter simbólico vigente en la Sinagoga bajo el influjo de la Revelación antigua, y no tuvo inconveniente en apropiarse algunas ceremonias simbólicas del paganismo, aunque purificándolas de toda sombra de superstición. Por lo demás, el Simbolismo domina también toda la vida sacramentaria de la Iglesia. Pero el Simbolismo se ha convertido en un término y en un concepto abusivo y equívoco entre los Modernistas (v. *Modernismo*), que lo han aplicado al *dogma* (v. esta pal.). Según los Modernistas, el dogma o fórmula dogmática definida por el Magisterio Eclesiástico no tiene un valor teórico y *adecuado* al objeto a que se refiere, sino sólo un valor *simbólico* y *práctico*, en cuanto expresa una interpretación simbólica de un sentimiento o de un hecho religioso que se convierte en norma de acción. P. ej. cuando la Iglesia define la Paternidad de Dios esta expresión no tiene un valor de verdad teórica, porque nosotros no podemos saber lo que es Dios en sí mismo, sino que representa simbólicamente a Dios como Padre porque nosotros nos portamos con El como hijos. De esta manera el Simbolismo modernista trata de desvalorar y vaciar toda la doctrina de la fe fijada por la Iglesia en sus fórmulas dogmáticas. Es cierto que el lenguaje dogmático, por ser humano, no puede expresar adecuadamente las cosas divinas, sino sólo *analógicamente* (v. *Analogía*): pero es un error y una falta de comprensión el confundir la analogía con el equívoco, para caer en el *Agnosticismo* (v. esta pal.). Cuando en el Credo se dice que Cristo glorioso está sentado a la diestra del Padre se toma esta expresión en sentido figurado, simbólico, pero en la figura y en el símbolo se encierra una verdad cierta, a saber, que Cristo, como Hijo de Dios encarnado, tiene una gloria, dignidad y potestad real común con el Padre, de la cual participa también su Humanidad. Por esto el dogma expresa sobre todo una *verdad a creer* y consiguientemente una *norma de acción*: tanto más eficaz en su carácter práctico cuanto más seguro y estable es su carácter teórico. Con razón, pues, la Iglesia ha condenado el Simbolismo pragmatista del Modernismo en materia de dogma. Cfr. Decr. Sto. Oficio «*Lamentabili*», DB, 2022 y 2026. V. *Dogma*.

Pero el Simbolismo tiene también un significado bíblico, y es la tendencia a acentuar en la Sagrada Escritura el sentido alegórico, descuidando el literal e histórico. Tal tendencia, que fué característica de la Escuela Alejandrina (Orígenes), revive hoy, no sin exageraciones, en algunos teólogos y exegetas. Pío XII, en su reciente Encíclica «*Humani generis*» reprueba justamente esta tendencia exagerada.

BIBL. — R. GARRIGOU-L., *El sentido común*, Buenos Aires, 1945; A. GAR-

DEL, *Le donné révelé et la théologie*, Juvisy, 1932; M. CHOSSAT, «*Modernisme*», en DA; Comentario a la Encíclica «*Humani generis*» de Pío XII, en «Euntes docete», 1951.

P. P.

**SÍMBOLO** (gr. συμβάλλω=pongo juntos, comparo): Etimológicamente y según el uso más corriente, aun en los clásicos, equivale a signo, contraseña, marca. En el lenguaje eclesiástico el término símbolo fué empleado desde el principio para indicar una *fórmula de fe* oficial, que era como la marca o señal distintiva del cristianismo. El más antiguo e importante de todos los símbolos es el llamado *de los Apóstoles*, que en estos últimos tiempos ha suscitado vivas discusiones entre los críticos de todos los sectores. La cuestión presenta muchas dificultades de detalles, pero sustancialmente se resuelve en las siguientes conclusiones. En el Occidente, desde la primera mitad del s. II, está en uso una breve fórmula, llamada *regula fidei*, que servía para la administración del Bautismo y para las catequesis (cfr. San Justino y San Ireneo, más tarde Tertuliano). Esta fórmula, propia de la Iglesia romana, se encuentra en griego en la carta de Marcelo de Ancira al Papa Julio (337), y en latín en S. Nicetas de Remesiana (s. V) y Rufino de Aquileya (ca. 400), que hizo un comentario de ella refiriéndose a una antigua tradición según la cual aquella fórmula o Símbolo fué compuesto de orden de Jesucristo por los Apóstoles a punto de separarse para la evangelización del mundo. En Oriente la cosa no está clara, pero es cierto que los Orientales no tienen una fórmula fija hasta el s. IV, en que el Conc. de Nicea promulgó el *Símbolo*, que es una redacción ampliada del romano. De estos y otros datos deducen algunos críticos que el primer símbolo de fe nació en Roma, probablemente por obra de S. Pedro y de S. Pablo, en una forma concisa y restringida a sólo los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, Pasión y Muerte de Jesús. De Roma se extendió el Símbolo por todo el mundo, sufriendo diversos retoques y añadiduras, como se puede ver en las diligentes colaciones hechas por Denzinger (DB, 1 ss.). Hoy tenemos dos redacciones del Símbolo en uso en la Iglesia: la *romano-galicana* (para la catequética y el rezo privado) y la *niceno-constantinopolitana* (para la Santa Misa), que fué compuesta después de las grandes herejías trinitarias de Arrio. Además de estas dos fórmulas principales hay otras menos solemnes, entre las cuales se distingue el llamado *Símbolo Atanasiano* (aunque no es de S. Atanasio), preciosa síntesis doctrinal trinitaria y cristológica que la Iglesia ha incluído en el Breviario.

El Símbolo romano y el Símbolo niceno-constantinopolitano tienen valor dogmático como expresión del Magisterio infalible de la Iglesia.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1924, I, p. 165 ss.; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, París, 1927, I, p. 37 ss.; J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen-Age*, t. I, París, 1949; P. BATIFFOL, «*Apôtres (Symbole des)*», en DTC; E. VACANDARD, «*Apôtres (Symbole des)*», en DA. * I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, Madrid, 1947; MARÍN SOLA, *Evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, 1952.

P. P.

costumbres civiles (p. ej. la bandera símbolo de la patria) como sobre todo en el campo religioso. Tal vez la más simbólica de las religiones es la egipcia; es notable también el simbolismo de los ritos en las religiones de misterio (de Eleusis, de Isis, de Mitra, etc.), que florecieron poco antes e inmediatamente después de la aparición del Cristianismo. La Iglesia recogió y adaptó especialmente en su Liturgia gran parte del carácter simbólico vigente en la Sinagoga bajo el influjo de la Revelación antigua, y no tuvo inconveniente en apropiarse algunas ceremonias simbólicas del paganismo, aunque purificándolas de toda sombra de superstición. Por lo demás, el Simbolismo domina también toda la vida sacramentaria de la Iglesia. Pero el Simbolismo se ha convertido en un término y en un concepto abusivo y equívoco entre los Modernistas (v. *Modernismo*), que lo han aplicado al *dogma* (v. esta pal.). Según los Modernistas, el dogma o fórmula dogmática definida por el Magisterio Eclesiástico no tiene un valor teórico y *adecuado* al objeto a que se refiere, sino sólo un valor *simbólico* y *práctico*, en cuanto expresa una interpretación simbólica de un sentimiento o de un hecho religioso que se convierte en norma de acción. P. ej. cuando la Iglesia define la Paternidad de Dios esta expresión no tiene un valor de verdad teórica, porque nosotros no podemos saber lo que es Dios en sí mismo, sino que representa simbólicamente a Dios como Padre porque nosotros nos portamos con El como hijos. De esta manera el Simbolismo modernista trata de desvalorar y vaciar toda la doctrina de la fe fijada por la Iglesia en sus fórmulas dogmáticas. Es cierto que el lenguaje dogmático, por ser humano, no puede expresar adecuadamente las cosas divinas, sino sólo *analógicamente* (v. *Analogía*): pero es un error y una falta de comprensión el confundir la analogía con el equívoco, para caer en el *Agnosticismo* (v. esta pal.). Cuando en el Credo se dice que Cristo glorioso está sentado a la diestra del Padre se toma esta expresión en sentido figurado, simbólico, pero en la figura y en el símbolo se encierra una verdad cierta, a saber, que Cristo, como Hijo de Dios encarnado, tiene una gloria, dignidad y potestad real común con el Padre, de la cual participa también su Humanidad. Por esto el dogma expresa sobre todo una *verdad a creer* y consiguientemente una *norma de acción:* tanto más eficaz en su carácter práctico cuanto más seguro y estable es su carácter teórico. Con razón, pues, la Iglesia ha condenado el Simbolismo pragmatista del Modernismo en materia de dogma. Cfr. Decr. Sto. Oficio «*Lamentabili*», DB, 2022 y 2026. V. *Dogma*.

Pero el Simbolismo tiene también un significado bíblico, y es la tendencia a acentuar en la Sagrada Escritura el sentido alegórico, descuidando el literal e histórico. Tal tendencia, que fué característica de la Escuela Alejandrina (Orígenes), revive hoy, no sin exageraciones, en algunos teólogos y exegetas. Pío XII, en su reciente Encíclica «*Humani generis*» reprueba justamente esta tendencia exagerada.

BIBL. — R. GARRIGOU-L., *El sentido común*, Buenos Aires, 1945; A. GAR-

DEIL, *Le donné révelé et la théologie*, Juvisy, 1932; M. CHOSSAT, «*Modernisme*», en DA; Comentario a la Encíclica «*Humani generis*» de Pío XII, en «Euntes docete», 1951.

P. P.

**SÍMBOLO** (gr. συμβάλλω = pongo juntos, comparo): Etimológicamente y según el uso más corriente, aun en los clásicos, equivale a signo, contraseña, marca. En el lenguaje eclesiástico el término símbolo fué empleado desde el principio para indicar una *fórmula de fe* oficial, que era como la marca o señal distintiva del cristianismo. El más antiguo e importante de todos los símbolos es el llamado *de los Apóstoles*, que en estos últimos tiempos ha suscitado vivas discusiones entre los críticos de todos los sectores. La cuestión presenta muchas dificultades de detalles, pero sustancialmente se resuelve en las siguientes conclusiones. En el Occidente, desde la primera mitad del s. II, está en uso una breve fórmula, llamada *regula fidei*, que servía para la administración del Bautismo y para las catequesis (cfr. San Justino y San Ireneo, más tarde Tertuliano). Esta fórmula, propia de la Iglesia romana, se encuentra en griego en la carta de Marcelo de Ancira al Papa Julio (337), y en latín en S. Nicetas de Remesiana (s. V) y Rufino de Aquileya (ca. 400), que hizo un comentario de ella refiriéndose a una antigua tradición según la cual aquella fórmula o Símbolo fué compuesto de orden de Jesucristo por los Apóstoles a punto de separarse para la evangelización del mundo. En Oriente la cosa no está clara, pero es cierto que los Orientales no tienen una fórmula fija hasta el s. IV, en que el Conc. de Nicea promulgó el *Símbolo*, que es una redacción ampliada del romano. De estos y otros datos deducen algunos críticos que el primer símbolo de fe nació en Roma, probablemente por obra de S. Pedro y de S. Pablo, en una forma concisa y restringida a sólo los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, Pasión y Muerte de Jesús. De Roma se extendió el Símbolo por todo el mundo, sufriendo diversos retoques y añadiduras, como se puede ver en las diligentes colaciones hechas por Denzinger (DB, 1 ss.). Hoy tenemos dos redacciones del Símbolo en uso en la Iglesia: la *romano-galicana* (para la catequética y el rezo privado) y la *niceno-constantinopolitana* (para la Santa Misa), que fué compuesta después de las grandes herejías trinitarias de Arrio. Además de estas dos fórmulas principales hay otras menos solemnes, entre las cuales se distingue el llamado *Símbolo Atanasiano* (aunque no es de S. Atanasio), preciosa síntesis doctrinal trinitaria y cristológica que la Iglesia ha incluído en el Breviario.

El Símbolo romano y el Símbolo niceno-constantinopolitano tienen valor dogmático como expresión del Magisterio infalible de la Iglesia.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, París, 1924, I, p. 165 ss.; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, París, 1927, I, p. 37 ss.; J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen-Age*, t. I, París, 1949; P. BATIFFOL, «*Apôtres (Symbole des)*», en DTC; E. VACANDARD, «*Apôtres (Symbole des)*», en DA. * I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, Madrid, 1947; MARÍN SOLA, *Evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, 1952.

P. P.

**SIMPLICIDAD** (de Dios): Simple se opone a compuesto, y excluye, por lo tanto, toda composición (física, metafísica, sustancial, accidental, lógica). Hay una *simplicidad negativa,* como la del punto matemático, que es más bien pobreza e imperfección, y hay una *simplicidad positiva,* que implica perfección, como la de un espíritu.

El Conc. Lat. IV y el Conc. Vatic. definen la esencia divina como «absolutamente simple» (DB, 428, 1782), de acuerdo con la Revelación, que presenta a Dios como espíritu purísimo y como el mismo Ser (v. *Esencia*).

Los escolásticos demuestran científicamente la simplicidad absoluta de Dios argumentando por el absurdo: todo compuesto es posterior y dependiente de sus partes; es necesariamente causado, porque las partes no se unirían en el todo sin el influjo de una causa extrínseca; es finito, porque las diversas partes se limitan mutuamente para distinguirse. Pero el ser dependiente, causado, finito, repugna evidentemente al Ente supremo; luego Dios es totalmente simple, es decir: 1) En Dios no puede haber distinción entre la esencia y el Ser, de otra manera el ser sería extrínseco a su esencia y, por tanto, causado, y la esencia sería como inpotencia respecto al acto de ser (lo que repugna en Dios, acto puro); y Dios mismo sería ser por participación y no el mismo Ser subsistente. 2) Igualmente no es posible en Dios una distinción real, y por lo tanto una composición entre naturaleza y persona, porque en este caso la naturaleza sería una parte formal de la persona, es decir, sería finita y dejaría de ser divina. 3) Ni puede haber en Dios composición accidental, porque ninguna determinación ulterior puede añadirse a la sustancia infinita y perfectísima de Dios. Todo accidente perfecciona al sujeto. Así, pues, Dios es simple del modo más absoluto, pero en su ser simplicísimo, acto puro, están implícitas todas las perfecciones.

Proporcionalmente, la simplicidad conviene también a todo ser espiritual, como el *alma humana* (v. esta pal.).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 3; A. D. SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925, II, p. 166; R. GARRIGOU-L., *Dieu*, París, 1928, p. 513 ss. (estudio profundo sobre la relación entre la simplicidad divina y la realidad de los divinos atributos); P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*[3], Roma, 1949, p. 106 ss.

P. P.

**SÍNODO**: v. *Concilio.*

**SOBRENATURAL**: Lo que supera o trasciende la naturaleza creada en el ser o en el obrar. La *naturaleza* (v. esta pal.), en cuanto es creada es finita y limitada en su constitución esencial, en su grado de ser y, por consiguiente, en su capacidad de obrar y de recibir. Se dice que un elemento es sobrenatural: a) cuando está fuera y por encima de la constitución de una naturaleza creada; b) cuando no puede ser término proporcionado de la potencia activa de aquella naturaleza; c) cuando no se le debe a ella ni física ni moralmente. Tal es la *gracia divina,* don gratuito infundido por Dios en la criatura racional, la cual se hace por él semejante a Dios (*deiforme*) en el ser y en el obrar. El sobrenatural es una generosa comuni-

cación de Dios a su criatura, o por medio de la intelección intuitiva, como la *visión beatífica* (v. esta pal.), o por medio de una *modificación accidental* de la naturaleza, como la gracia. La naturaleza creada no tiene frente al sobrenatural ni exigencia ni tendencia propia, sino puramente capacidad pasiva para recibir la acción de Dios, que la eleva a un orden superior. Esta capacidad se llama *potencia obediencial*, por la cual la naturaleza obedece al influjo especial de Dios. Ella representa el punto de inserción del sobrenatural en la naturaleza.

Además del sobrenatural *absoluto* (gracia, milagro) hay el sobrenatural *relativo*, que trasciende no todas, sino sólo una de las naturalezas creadas (p. ej. la ciencia infusa, natural en el Ángel, sobrenatural en el hombre); y el *preternatural*, que, aun superando la naturaleza creada, no la trasciende, sino que la perfecciona en su propio orden (p. ej. la inmortalidad del cuerpo).

El Tomismo mantiene una línea de distinción neta entre la naturaleza creada y el sobrenatural; en cambio, el Escotismo tiende a ligar la una con el otro sin discontinuidad (v. *Deseo [de Dios]*).

En estos últimos tiempos se destaca la tendencia de algunos teólogos a hacer del sobrenatural un desarrollo de la naturaleza, eliminando de esta manera la distinción entitativa entre los dos órdenes (cfr. De Lubac, *Surnaturel*, Aubier, 1946). Pío XII, en su Encíclica «*Humani generis*» (1950), señala y deplora esta tendencia.

BIBL. — J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, París, 1931; A. Verriele, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, París, 1932; L. Capéran, *La question du surnaturel*, París, 1938; H. de Lubac, *Surnaturel*, Aubier, 1946 (obra muy criticada); V. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae*, París, 1948; C. Boyer, *Nature pure et surnaturel, dans le «Surnaturel» du P. de Lubac*, en «Gregorianum», 1947, p. 379 ss.; Id., *Morale et surnaturel*, en «Gregorianum», 1948, p. 527 ss. ° J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, Madrid, 1952; B. M. Xiberta, *El sobrenatural*, Est. Francis. 45 (1943), 35-46.

P. P.

**SOFRONIO:** v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371). *Monotelismo.*

**SOLIDARIDAD:** v. *Cuerpo místico, Satisfacción.*

**SOTERIOLOGÍA** (gr. σωτηρία = salvación, redención): Es la doctrina acerca de la salvación del espíritu humano. La historia de las religiones y de las filosofías religiosas pone de relieve dos elementos psicológicos que dominan más o menos en todos los sistemas: la conciencia del *pecado* y el anhelo de una *liberación*. Desde los acentos doloridos de los antiquísimos himnos penitenciales babilonios a las meditaciones pesimistas de Buda sobre el mal en la vida humana y la necesidad de evadirse de él; desde las sugestivas páginas de Platón (cfr. el *Fedón*) sobre el carácter emancipador de la muerte al drama espiritual de los iniciados en los *misterios* de Dionisios, de Isis, de Mitra, el paganismo se halla penetrado por la conciencia del pecado y por el deseo de librarse de él. De aquí el carácter expiatorio de los sacrificios (v. *Expiación*). Estos sentimientos se encuentran más vivos y más puros en los libros del A. T., especialmente en la profecía de Isaías,

que habla de un misterioso «Siervo de Iahwe» que, con sus sufrimientos y su inmolación, liberará a los hombres de la esclavitud del pecado (c. 53). Estas oscuras aspiraciones diseminadas en la conciencia de los pueblos son una preparación providencial al cristianismo, que es esencialmente un mensaje de salvación, una soteriología en acto. Esta soteriología se centra en Jesús, que significa en hebreo precisamente Salvador; el Evangelio da la razón de este nombre impuesto por el Ángel: «Lo llamarás Jesús porque Él salvará a su pueblo del pecado» (Mt. 1, 21). El Precursor de Jesús prepara su camino predicando la penitencia (Mt. 3, 2). El mismo Jesús declara haber venido al mundo para dar su vida en rescate y por la redención de los hombres (Mt. 20, 28; Mc. 10, 45); y en la última cena celebra el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre derramada en remisión de los pecados. Estos motivos de los Sinópticos destacan con mayor viveza en S. Juan, que llama a Jesús «Propiciación» por los pecados de todo el mundo (I Jo. 2, 2). Pero quien con más profundidad y extensión ha desarrollado la doctrina soteriológica cristiana ha sido S. Pablo, tanto que los Racionalistas, con evidente exageración, dicen que él es su creador. Ciertamente S. Pablo, que había experimentado en sí mismo el paso dramático de la muerte del pecado a la vida de la gracia, habla con acentos incomparables del tormento interior del hombre esclavo de la culpa y de las pasiones de la naturaleza corrompida, y del único camino de liberación y salvación, que es Cristo Redentor en virtud de su cruenta inmolación. Es preciso morir y resucitar con Él y vivir en Él la nueva vida para reconquistar la libertad de los hijos de Dios (cfr. Rom. 6, 4; 7, 15 ss.; 8, 34 ss.; Gal. 2, 19 ss.; Col. 1, 20; Efes. 5, 2; Hebr. 9; 12 ss. etc.).

La soteriología cristiana genuina ha sido deformada y mutilada por los protestantes, racionalistas y modernistas (v. *Redención*).

El problema soteriológico brota hoy de nuevo en el sentimiento de hastío y angustia que domina en muchos sectores del pensamiento moderno cansado y extraviado.

BIBL. — V. al pie de *Redención*; J. HUBY, *Christus*, París, 1912; U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello, 1922; F. PRAT, *La Teología de S. Pablo*, Madrid, 1947; M. BENDISCIOLI, *Il problema della giustificazione*, Morcelliana, 1940.

P. P.

**SOTO DOMINGO**: Teólogo dominico n. en Segovia en 1495, m. en Salamanca el 15 de noviembre de 1560. Alumno de las Universidades de Alcalá y París, fué profesor en la de Salamanca y participó en el Conc. de Trento donde influyó eficazmente en la redacción del decreto sobre la justificación (Ses. VI).

Escribió muchas obras de filosofía, de moral y de dogmática; son célebres sus tratados: *De Natura et gratia* (Venecia, 1547); *De iustitia et iure* (Salamanca, 1556: reimpreso 27 veces); *In IV Sententiarum* (2 vols., Salamanca, 1557, 1560): amplio tratado de los Sacramentos.

BIBL. — V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Madrid, 1943-44; Id., *Los Dominicos y el Concilio de Trento*, Salamanca,

1948; A. d'Amato, «*Soto Domingo*», en EC.

A. P.

**SUAREZ FRANCISCO**: Insigne teólogo, n. en Granada en 1548, m. en Lisboa en 1617. Entró en la Compañía de Jesús en 1564; estudió en Salamanca y enseñó en Segovia, Valladolid, Roma (Universidad Gregoriana, donde tuvo por discípulo a Lessio), Alcalá, Salamanca y Coimbra.

Su imponente producción teológica sigue todos los tratados de la *Summa Theologica* de Sto. Tomás. Son clásicos sus tratados *De legibus, De religione, Defensio fidei* (sobre el poder indirecto del Papa). Sus célebres *Disputationes metaphysicae* ilustran los fundamentos filosóficos de su vasta síntesis teológica, inspirada en el constante deseo de conciliar las diversas tendencias (Tomismo, Escotismo, Nominalismo). A su inmensa erudición (de donde el dicho: «in Suarez totam audis scholam») se une siempre un profundo sentimiento de respeto y de amor por los misterios divinos que estudia: merece con razón el título de «Doctor eximius et pius», que le dió el Papa Paulo IV.

BIBL. — R. de Scorraille, *El Padre Francisco Suárez*, Barcelona, 1917 (trad.); F. Cayré, *Patrologia e storia della teologia*, II, Roma, 1938, p. 842-54; C. Giacon, *La Seconda scolastica*, Milán, 1945; G. Dalmau, «*Suárez*», en EC. • V. los números extraordinarios que con motivo de su centenario le dedicaron las revs. *Pensamiento, Razón y Fe*, 1948.

P. P.

**SUBCONSCIENCIA**: Término introducido en la segunda mitad del siglo pasado por obra de Myers, que creyó haber descubierto (1886) además de la periferia de la conciencia humana un sustrato oscuro, pero rico en recursos perceptivos y emotivos, al que dió el nombre de subconsciencia. Esta teoría fué adoptada por W. James y aplicada a la *experiencia religiosa* (v. esta pal.). Existe en nosotros, dicen estos autores, un yo consciente, claro, ordinario, que es nuestra personalidad común; pero en las profundidades del espíritu se esconde otro *yo subconsciente*, llamado tambien *subliminar*, en el cual se elaboran sin que nos demos cuenta, intuiciones y sentimientos vagos, que poco a poco se van agrupando, se funden en uno e irrumpen de improviso en la zona del yo consciente determinándole a nuevas aspiraciones, a nuevas directrices, a una vida nueva. En la oscura conciencia subliminar se elabora especialmente el sentimiento del divino, que es la raíz y fuente de la religión. La verdadera Revelación no está en los libros sagrados, ni viene de fuera de nosotros, sino que brota de las profundidades de la subconsciencia. El Magisterio de la Iglesia católica toma estos sentimientos religiosos de la conciencia colectiva y los formula en dogmas, los cuales no son verdades inmutables, sino expresiones provisionales de carácter práctico-simbólico, de la experiencia religiosa (v. *Dogma, Simbolismo, Pragmatismo*).

Esta teoría de James pasó a través de Le Roy al *Modernismo* (v. esta pal.), trastornando toda la doctrina acerca de la Revelación, la Iglesia y toda la religión cristiana.

En el campo protestante y más concretamente en la Teología Anglicana la teoría del subconscien-

te se ha aplicado en Cristología para explicar la personalidad del Hombre Dios. Según uno de los más autorizados representantes de esta Teología, el Doctor W. Sanday (*Christologie ancient and modern*, 1910; *Personality in Christ and in ourselves*, 1911, etc.), Cristo fué un Hombre perfecto pero en su conciencia subliminar se desarrolló el sentimiento de su unión con el Verbo, que fué pasando gradualmente a su conciencia clara, determinando en Él la persuasión de una fusión personal entre Cristo Hombre y el Hijo de Dios. La conciencia cristiana ha traducido esta experiencia y este sentimiento de Jesús en el dogma de la *unión hipostática* (v. esta pal.).

Toda esta teoría de la subconsciencia fundada en la exagerada y arbitraria interpretación de los sentimientos oscuros (susceptibles de más sencilla explicación), está en contradicción con la sana psicología defensora de la jerarquía de las facultades del espíritu (entendimiento, voluntad, sensibilidad); desde el punto de vista religioso es inaceptable, porque pervierte el sentido de la Revelación y del dogma, eliminando el valor histórico del cristianismo y porque conduce en Cristología a una solución nestoriana de la personalidad de Cristo (v. *Nestorianismo).*

BIBL. — F. W. H. MYERS, *Human personality and its survival of bodily death*, Nueva York, 1904, 2 vols.; H. BOIS, *La valeur de l'expérience religieuse*, París, 1908; L. GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona, ELE, 1941; H. JONSON, *Anglicanism in transition*, Londres, 1938; G. MICHELET, «*Religion*», en DA, col. 899 ss.; H. DEHOVE, *Subconscient et inconscient*, en DA; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950, en que se habla también de las más recientes aberraciones del psicologismo en el terreno católico.

P. P.

**SUBDIACONADO** (gr. ὑποδιάκονος =sirviente inferior): Es la última de las Órdenes Mayores (v. *Orden*).

El subdiácono es esencialmente, como indica su nombre, el servidor del diácono, a quien ayuda en sus múltiples funciones, reducidas actualmente a echar el agua en el cáliz, cantar la Epístola, asistir al altar presentando el cáliz y la patena, a lavar los corporales y los demás lienzos sagrados.

Los documentos más antiguos que hablan de este orden son el epistolario de S. Cipriano y la carta del Papa Cornelio a Fabio de Antioquía (a. 251).

En Roma se contaban siete subdiáconos, correspondientes a otros tantos diáconos; más tarde se introdujo la obligación de la continencia y del rezo del Breviario, como anejos a esta orden, que sólo a fines del s. XII fué contado entre las Mayores. Los Orientales reconocieron recientemente esta Orden como Mayor.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol., Suppl.*, q. 37, a. 2; G. TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, c. 2; B. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, vol. I. * G. GÓMEZ LORENZO, *Las sagradas Órdenes*, Salamanca, 1946.

A. P.

**SUBORDINACIANOS**: Herejes del s. II y III, que prepararon el camino al *Arrianismo* (v. esta pal.), enseñando que el Verbo no es propiamente Dios, sino una criatura excelente intermedia entre Dios y el mundo (cfr. el «Demiurgo» de los *Platónicos* y los «Eones» de los *Gnósticos*). El Verbo, por lo tanto, está *subordinado* al verda-

dero Dios. Consecuencia del Subordinacianismo es la negación de la divinidad de Jesucristo, a quien se considera no como Hijo natural, sino como Hijo adoptivo de Dios (v. *Adopcionismo*). A fines del s. II, Teodoto Bizantino en Roma y en el III Pablo de Samosata en Antioquía, divulgaron el Subordinacianismo y el Adopcionismo juntamente. Ambos fueron condenados por la Iglesia. El Subordinacianismo pasa a Arrio a través de Luciano de Antioquía.

En los Apologistas de los primeros siglos (Justino, Atenágoras, Taciano, Orígenes de una manera especial, Tertuliano) se encuentran algunas frases con regusto subordinaciano (Verbo Dios en segundo lugar, *ministro* de Dios en la Creación, etc.). Pero estudiando bien los textos y el contexto se desvanece la primera impresión: estos escritores se empeñan por primera vez en explicar en lenguaje humano las inefables relaciones de las divinas Personas e intentan diversas frases para expresar, no siempre felizmente, la procesión del Verbo del Padre. El defecto está sólo en las palabras, que pueden interpretarse benignamente a la luz de la doctrina general de estos Apologistas, que es siempre sana y afirma sustancialmente la igualdad de las tres divinas Personas.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, p. 349, 462 y 244; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, I, p. 167 ss., y 105 ss.; A. CASAMASSA, *Patrologia - Gli apologisti greci*, Roma, 1939; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*, 1949, p. 220 ss. y 230 ss.

P. P.

**SUBJETIVISMO**: Es la tendencia a sobrestimar el sujeto cognoscente absorbiendo en él la realidad objetiva. El Subjetivismo es característico de la filosofía moderna a partir de Descartes. Se inició con el mismo Descartes, quien con su famoso «pienso, luego soy» («cogito, ergo sum») comenzó a subordinar el ser al pensamiento, invirtiendo el orden establecido por la filosofía aristotélico-tomista, que define la verdad como una adecuación del entendimiento a la cosa, subordinando el pensamiento al ser. Aun en la esfera de la cognición sensitiva comenzó Descartes a negar la objetividad de algunas sensaciones. El Empirismo inglés siguió avanzando en tales negaciones (Locke) hasta eliminar la realidad de la materia (Berkeley) y a reducir toda la realidad a un flujo de sensaciones subjetivas (fenomenismo de D. Hume). Kant (v. *Kantismo*) no llegó a salvar más que una realidad fenoménica, comprometiendo la realidad objetiva de la sustancia de las cosas (el «noúmeno»). El *Idealismo* (v. esta pal.) concluyó negando toda realidad fuera del sujeto pensante (Fichte, Schelling) y de la idea (Hegel) o del acto de pensar (Gentile). De esta manera se afirmaba la inmanencia absoluta del objeto en el sujeto y se rechazaba toda trascendencia, o sea toda realidad extraña al pensamiento y fuera de él. Hoy se ha iniciado ya una reacción contra este inmanentismo subjetivo, volviendo al realismo moderado propio de la filosofía cristiana.

BIBL. — V. las pal. *Idealismo, Inmanentismo;* F. OLGIATI-A. CARLINI, *Neoscolastica, Idealismo, Spiritualismo*, Milán, 1933; J. DE TONQUEDECQ, *Immanence*[4], Paris, 1933.

P. P.

**SUBSISTENCIA**: v. *Persona*, *Hipostática (unión)*.

**SUPERSTICIÓN:** Es aquel pecado por el cual se rinde un culto divino a quien no le compete (es decir, a las criaturas) o a quien compete (a Dios), pero de modo indebido. Honra a Dios de modo indebido el que le tributa un culto *falso* (p. ej. con las ceremonias judaicas definitivamente abrogadas en el N. T.) o *superfluo* (p. ej. encendiendo un determinado número de velas, guardando una postura particular, etc.). Rinde, en cambio, culto divino a las criaturas, especialmente al diablo, quien se entrega a actos de idolatría, quien da crédito a adivinaciones o practica la vana observancia o la magia.

La *idolatría* (v. esta pal.), como indica la palabra, es la adoración de los ídolos. El ídolo es la imagen material de un Dios falso, como Júpiter, Mercurio, la Luna, el Sol. Tanto si el culto se tributa a la imagen como si se rinde a la cosa o persona representada por ella, la idolatría, por alto que sea su objeto, se resuelve siempre en la adoración de una criatura animada o inanimada. No hay nada más contrario a la razón y a la fe.

La *adivinación* es el arte de predecir el futuro o de conocer cosas ocultas por medios no establecidos por Dios, pero que implican siempre la invocación de la intervención del diablo. Sto. Tomás distingue nueve especies de adivinación en que se invoca directamente al demonio: el prestigio (fascinación ilusoria), la oniromancia (interpretación de sueños), la nigromancia (evocación de los muertos), el pitonismo (oráculos de falsos dioses), la geomancia (observación de los cuerpos terrestres), la hidromancia (observación del agua), la aeromancia (observación del aire), la piromancia (observación del fuego), la aruspicina (observación de las entrañas de los animales). Véase en la *Suma Teológica,* II-II, q. 95, a. 3, la explicación de cada una de estas clases de adivinación. Añaden además los teólogos otras seis clases en que se invoca implícitamente al diablo: la astrología, la observación de señales («augurium»), el presagio («omen»), la quiromancia, la metoposcopia (observación de la fisonomía), el sortilegio.

La *vana observancia* consiste en el uso de medios desproporcionados para obtener un efecto determinado, p. ej., pretender conocer todo lo conocible pronunciando palabras misteriosas, curar todas las enfermedades usando medicinas ineficaces, determinar el curso de la jornada por una circunstancia trivial, como el encuentro de una vieja o de un jiboso, etc. La *magia* es una especie de vana observancia para conseguir efectos maravillosos por medio de causas misteriosas y desproporcionadas.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 92-96; D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, II, n. 501-519; F. TILMANN, *Il Maestro chiama*, Brescia, 1942, p. 265-269; T. ORTOLAN, «*Divinatione*», en DTC; G. GARDETTE, «*Magie*», en DTC.

A. P.

**SUPÓSITO:** v. *Persona.*

**SUSTANCIA** (lat. «substantia», gr. ὑπόστασις = lo que está debajo): Se define en el lenguaje escolástico: lo que por su naturaleza puede existir en sí mismo y no exige un sujeto de inhesión para existir. Se opone al accidente, que no puede existir naturalmente, sino en un sujeto que lo sustente,

como el color en la pared. La sustancia, entendida de esta manera, y el accidente son las categorías o predicamentos supremos que dividen todos los entes reales: todo lo que existe es sustancia o accidente. Conviene distinguir la sustancia creada, que es la que acabamos de definir, de la sustancia increada (Dios), la cual no sólo es en sí y por sí, sino también de sí. La sustancia no es objeto de los sentidos, como los accidentes, sino del entendimiento, aunque no por esto es menos real que ellos. El «sensismo», base del *empirismo* (v. esta pal.) y del «fenomenismo», ha llegado a la negación de la sustancia de las cosas (Locke, Hume). A esta corriente se suman los *positivistas* (v. esta pal.) y los llamados «actualistas», que reducen la sustancia a la serie de hechos y de fenómenos o a la actividad misma de las cosas (Taine, Ribot, Paulsen, Huxley). Contra esta negación basta acudir al testimonio de la conciencia, que afirma la permanencia de un mismo sujeto, de un mismo «*yo*» no obstante la sucesión continua de mutaciones y fenómenos en cada individuo. La doctrina católica defiende la realidad de la sustancia, distinta realmente de sus accidentes, y, basada en este principio, explica el misterio de la *Transustanciación* (v. esta pal.), por el cual la sustancia del pan y del vino se convierte en el Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor, permaneciendo intactos los accidentes o especies de ambos elementos consagrados. La sustancia puede tomarse también en el sentido de esencia de la cosa (=aquello por lo cual la cosa queda constituída dentro de su especie) y entonces se divide en primera y segunda. La *sustancia primera* (Aristóteles: οὐσία πρώτη) es la que se halla individuada y subsistente en su realidad física, p. ej. Ticio; la *sustancia segunda* (οὐσία δευτέρα) es la esencia específica abstraída del sujeto en individuo y atribuída a todos los individuos de la misma especie, p. ej. la humanidad, común a todos los hombres.

La sustancia primera coincide, para los seres racionales, con la *persona* (v. esta pal.). En el hombre hay dos sustancias, una material (cuerpo), la otra espiritual (alma), que se completan y forman una sola sustancia o esencia compuesta, a la que da profunda unidad el único acto del ser. En Dios la sustancia es única y tres las Personas subsistentes en ella, como relaciones realmente distintas (v. *Trinidad*).

BIBL. — R. JOLIVET, *La notion de substance*, París, 1929; C. BOYER, *Cursus philosophiae*, París, 1936, vol. I, p. 348 ss.

P. P.

**SYLLABUS** (gr. συν-λαμβάνω = tomo juntamente, reúno): Es una colección auténtica de errores condenados por Pío IX. Esta colección se compone de 80 proposiciones sacadas de muchos documentos del mismo Pontífice (Alocuciones, Cartas, Encíclicas). El Syllabus fué promulgado en 1864, junto con la Encíclica «*Quanta cura*».

Las 80 proposiciones se distribuyen en 10 párrafos, de la manera siguiente:

1.° Panteísmo, Naturalismo y Racionalismo absoluto; 2.° Racionalismo moderado; 3.° Indiferentismo, Latitudinarismo; 4.° Socialismo, Comunismo, Sociedades se-

cretas, etc.; 5.° errores acerca de la Iglesia y sus derechos; 6.° errores acerca de la sociedad civil en sí misma y en sus relaciones con la Iglesia; 7.° errores acerca de la ética natural y cristiana; 8.° errores sobre el matrimonio cristiano; 9.° errores acerca del principado civil del Romano Pontífice; 10.° Liberalismo moderno.

Los Teólogos no están de acuerdo acerca del valor dogmático y del carácter de este documento pontificio. Algunos (entre ellos Franzelin) tienen la opinión de que el Syllabus, lo mismo que la Encíclica que le acompaña, es un documento del *magisterio infalible* del Papa. Otros (entre los cuales está Dupanloup), aunque reconocen la gravedad y el valor doctrinal del Syllabus, no le atribuyen, sin embargo, el carácter de infalibilidad. Otros, finalmente, sostienen que el Syllabus tiene el mismo valor que los documentos pontificios de que está tomado.

Cada una de las tres opiniones tiene su probabilidad. Pero aunque la primera no sea cierta, el Syllabus es, sin duda ninguna, un documento del magisterio papal de grande importancia, que se ha hecho objeto del magisterio de los Obispos, que lo han aceptado, y por lo tanto su doctrina ha de ser recibida con grande respeto y obediencia, como voz de la Iglesia, aunque no se le preste el consentimiento de la fe divina. Sin embargo, no pocas proposiciones del Syllabus han de ser aceptadas como verdades de fe divina, no en virtud del Syllabus mismo, sino de los documentos de que están tomadas.

BIBL. — J. V. BAINVEL, *De magisterio vivo et traditione*, París, 1905, n. 104; L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, París, 1929; Id., *Syllabus*, en DA; M. PETRONCELLI, *Il Sillabo, Encicliche e altri documenti del Pontificato di Pio IX*, Florencia, 1927.

P. P.

# T

**TABORITAS**: v. *Persona, Hipostática (unión)*.

**TEANDRICA (Operación)** (gr. Θεός = Dios, y ἀνήρ, ἀνδρός = hombre, de aquí humano-divina): La expresión θεανδρικὴ ἐνέργεια se encuentra por primera vez en una *carta del Seudo-Dionisio* al monje Cayo (fines del s. V y principio del VI), para indicar la compleja actividad de Cristo, Dios y Hombre al mismo tiempo. Prestábase esta expresión a una interpretación monofisita (v. *Monofisismo, Eutiquianismo)*, sugiriendo la idea de una acción mixta, híbrida, confusamente humana y divina. Como el Monofisismo había sido condenado en el Conc. de Calcedonia (451), la fórmula sospechosa «operación teándrica» fué rechazada por los católicos (S. Máximo Confesor), y más tarde por el Conc. Lat. del 649. (DB, 268).

Más adelante la adoptó S. Juan Damasceno, defendiéndola como ortodoxa. En realidad, aquella fórmula bien entendida tiene un sentido dogmáticamente justo: en Cristo, por ser dos naturalezas distintas las que hay en El, existen dos series de operaciones, una divina (crear, conservar el ser de las criaturas), la otra humana (hablar, moverse). Pero la naturaleza humana subsistente en la Persona

del Verbo es sustentada por Él en el ser y en el obrar. Por esto toda operación humana de Cristo se puede decir también que es divina, como propia del Verbo, principio agente no sólo de la actividad divina, sino también de la humana. Igualmente el Verbo se sirve de su Humanidad como de un instrumento para algunas acciones divinas, p. ej. en los milagros: por lo cual estas acciones se pueden llamar también teándricas.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 19, a. 1; J. MARIC, *Ps. Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica*, Zagreb, 1932; L. BILLOT, *De Verbo Incarnato*, Roma, 1922, p. 323 ss.; C. V. HÉRIS, *Il mistero di Cristo*, Brescia, 1938; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950. * *S. Th. S.*, t. III, Madrid, 1950.

P. P.

**TEMOR:** v. *Dones*.

**TEMPLANZA:** v. *Virtud*.

**TENTACIÓN:** Experimento que se hace con una persona para probar su capacidad, su virtud, sus inclinaciones (Sto. Tomás). La tentación puede tener un fin bueno y un fin malo. En la Sda. Escritura se lee muchas veces que Dios tienta a los hombres, p. ej. a Abraham a inmolar a su hijo para probar su fidelidad. El hombre puede también tentar a su semejante para el bien y para el mal.

Pero en sentido estricto, en la doctrina católica la tentación es propia del diablo, el cual, como dice S. Ambrosio, «semper invidet ad meliora tendentibus». Es verdad de fe divina que el demonio tienta a los hombres al mal; y el mismo Jesús en el Padrenuestro nos hace pedir entre otras cosas que Dios no nos deje caer en la tentación. S. Pedro (I Petr. 5, 8-9) describe vivamente las amenazas del tentador: «Sed sobrios y velad, porque el diablo, vuestro enemigo, anda en torno vuestro como un león rugiente, para devoraros». La tentación de más desastrosas consecuencias fué la de Satanás en forma de serpiente, que tan graves males trajo a nuestros Progenitores y a toda la humanidad (Gen. 3).

La Teología pasa del *hecho* al *modo* de la tentación. Sto. Tomás hace un profundo y fino análisis del influjo del espíritu angélico sobre el espíritu humano. Un Ángel puede influir sobre otro Ángel *intelectualmente* robusteciendo la virtud intelectiva del segundo y manifestándole la verdad, que él, como Ángel superior conoce con más perfección. En cuanto a la voluntad, un Ángel puede influir menos sobre otro, porque su influjo se limita a la presentación del objeto apetecible, que no siendo el Sumo Bien no determina infaliblemente la voluntad. Pero sólo Dios puede mover interiormente la voluntad del Ángel, porque sólo Dios es autor de la voluntad y de su inclinación natural.

Basado en estos principios, Santo Tomás prueba que el diablo puede influir en el entendimiento humano, no provocando directamente los pensamientos, sino excitando la fantasía y, por lo tanto, los fantasmas, sobre los cuales trabaja el entendimiento. El diablo puede influir sobre la voluntad por dos caminos indirectos, a saber: por modo de *persuasión*, presentando a través de la fantasía y del entendimiento un objeto apetecible, o también excitando las *pa-*

*siones*, que mueven y desorientan la voluntad. Todo esto es externo, ya que internamente es siempre y solamente Dios quien mueve. Bajo cualquier influjo diabólico la voluntad no pierde su libertad, por lo que el hombre tentado es siempre responsable de su pecado. Con la gracia divina puede y debe resistir, como enseña la Iglesia, contra las falsas doctrinas de Molinos (DB, 1237, 1257, 1261 ss.). V. *Molinosismo*.

Después del pecado original la naturaleza humana resiste con más dificultad a las tentaciones, sobre todo a las más graves; pero Dios concede al hombre de buena voluntad la gracia proporcionada a su necesidad y no permite que sea tentado por encima de sus fuerzas, como afirma S. Pablo (I Cor. 10, 13). El mismo Jesús fué tentado por el demonio; pero esta tentación fué completamente exterior y no pudo llegar ni siquiera a la vida sensitiva de su alma, porque los sentidos y las pasiones estaban sujetas en Él totalmente a la razón (v. *Propasiones*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 111; III, q. 41; CH. PESCH, *De Deo creante et elevante*, Friburgo (Br.), 1925, n. 480 ss.; C. BOYER, *De Deo creante et elevante*, Roma, 1940, p. 417 ss.; R. BROUILLARD, «*Tentation*», en DTC. • *S. Th. S.*, II, Madrid, 1952.

P. P.

**TEODICEA** (gr. Θεός = Dios, y δίκη = justicia): Término usado por primera vez por Leibniz en su obra ***Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*** (Amsterdam, 1710). Leibniz escogió este término restringido al atributo divino de la justicia en consideración a la índole y fin de su ensayo; después de él este término se ha venido usando como el equivalente a otro verdaderamente clásico: *Teología natural*. La Teodicea en este sentido es la ciencia de Dios y de las cosas divinas adquirida con la luz natural de la razón. Se distingue de la *Teología* verdadera y propia (v. esta pal.) porque prescinde de la Revelación divina y de la fe.

La Teodicea por medio del estudio del mundo externo y del hombre llega a la demostración racional no sólo de la existencia de Dios, sino también de muchas de sus propiedades o atributos, que se reflejan en las cosas creadas. La Teodicea por lo tanto es la cumbre de la Filosofía y forma parte también de la *Apologética* (v. esta pal.).

BIBL. — HONTHEIM, *Theodicea*, Friburgo, 1926; ROMEYER, *Theodicea*, Vals, 1931; F. PALUMBO, *Theodicea*, Roma, 1942. • J. HELLIN, *Theologia naturalis*, Madrid, 1950.

P. P.

**TEOLOGÍA** (gr. Θεός = Dios, λόγος = tratado): Es la ciencia que mediante la luz de la razón y de la Revelación divina trata de Dios y de las criaturas en relación con Dios. Ésta es la Teología sobrenatural, que implica la Revelación por parte de Dios y la fe por parte del hombre y lo considera todo a la luz de la Divinidad, que es el *objeto formal* y el alma de esta disciplina. Como tal se distingue de la *Teodicea*, ciencia puramente racional de Dios.

La Teología parte de principios fundamentales tomados sin discusión de las fuentes de la Revelación (Sda. Escritura y Tradición interpretadas por el Magisterio vivo de la Iglesia) y analizándolos y con-

frontándolos con los principios de la razón desarrolla toda su fecundidad en conclusiones llamadas *teológicas*. La teología por lo tanto tiene carácter de verdadera ciencia, derivada de la ciencia misma de Dios, de la que es como una irradiación.

*Divisiones:* a) Teología *positiva*, que estudia los datos de la Revelación con un método crítico-histórico; b) Teología *especulativa*, que profundiza en estos datos con la razón iluminada por la fe y saca a la luz su rica virtualidad. Según la concepción unitaria de la Edad Media todo el conocimiento eclesiástico posible es sustancialmente Teología florecida sobre las páginas sagradas, es decir, sobre la palabra revelada de Dios. Un ejemplo admirable de esta unidad es la *Suma Teológica*, de Santo Tomás de Aquino, que abraza todo desde la exégesis hasta el derecho. Más tarde, principalmente a partir del s. XVI, comienza la división de las diversas disciplinas (Exégesis, Patrística, Historia, Arqueología, Liturgia, Derecho), quedando un bloque central de ciencia teológica, constituído por la doctrina de la fe *(Dogmática)* y por la doctrina de las costumbres *(Moral)*; finalmente la misma Teología Moral se separó de la Dogmática (s. XVII).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 1; C. KRIEG, *Enciclopedia scientifica e Metodologia delle scienze teologiche*, Roma, 1913; G. CAVIGIOLI, *Avviamento allo studio delle scienze teologiche*, Turín, 1920; G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la Théologie*, París, 1926; A. GARDEIL, *Le donné révélé et la Théologie*, Juvisy, 1932; A. ODDONE, *La luce della ragione nei problemi religiosi*, Como, 1938; G. M. ROSCHINI, *Introductio in S. Theologiam*, Roma, 1947. • B. M. XIBERTA, *Introductio in Sacram Theologiam*, Madrid, 1949.

P. P

**TEOPASQUISMO** (gr. Θεός = Dios, y πάσχω = sufro): Error de origen monofisita nacido en el s. V por obra del monje Pedro Fulón, quien añadió al Trisagio litúrgico «Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis» las palabras «*Qui crucifixus es pro nobis*» (Dios, que has sido crucificado por nosotros). La expresión podría entenderse hoy en sentido ortodoxo, ya que verdaderamente el Verbo (Dios) ha sido crucificado, según su naturaleza humana; pero en aquella época la frase expresaba la herejía de Eutiques, que enseñaba la absorción de la naturaleza humana en la divina, la cual, por lo tanto, sufría ella sola la pasión y la muerte.

BIBL. — V. *Eutiquianismo* y su bibliografía.

P. P.

**TEOTOCOS**: v. *Maternidad* (de María).

**TERTULIANO**: Insigne apologista y escritor eclesiástico, n. ca. 160; m. ca. 240. Retórico y abogado de renombre, se convirtió al cristianismo hacia el 195, poniendo en la defensa de la religión todo el ardor de su alma y la eficacia de su estilo inimitable. El año 213 se hizo montanista. Entre sus numerosas obras, importantes todas por sus testimonios sobre la fe y la vida de los primeros cristianos, son célebres el *Apologeticum* y el *De praescriptione Haereticorum*, por su vigorosa dialéctica y su estilo conceptuoso.

BIBL. — A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, París, 1905; A. VELLICO, *La*

*Rivelazione e le sue fonti nel «De Praescriptione haereticorum» di Tertulliano*, Roma, 1935 («Lateranum», n. 4); B. ALTANER, *Patrología*, Madrid, 1945 (trad. Cuevas-Domínguez); U. MANNUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, I, Roma, 1940, pp. 129-151.

A. P.

**TETRAGRAMA** (gr. τετραγράμματον = de cuatro letras): Indica el nombre con que se designa a Dios ordinariamente en la Biblia hebrea (ca. 6823 veces). Consta este nombre de cuatro letras IHWH y se lee Iahweh. Otros nombres indican la naturaleza de Dios (p. ej.: «el», «elohim»), éste, en cambio, designa la persona, y es su nombre incomunicable y santísimo. Los hebreos, después del destierro (s. V a. C.) evitaron, por reverencia, el pronunciarle, de tal modo que en tiempo de Cristo sólo le era lícito mencionarlo al Sumo Sacerdote durante la solemne ceremonia anual de la expiación.

Después de la destrucción del Templo de Jerusalén (70 p. C.), este sagrado nombre fué sustituído en la Biblia por el de «Adonai» (=mi Señor) y «Elohim» (=Dios). Las cuatro letras originales se conservaron, pero se les agregaron las vocales de los otros dos nombres, los cuales pronunciaba el lector sustituyendo las consonantes. En la Biblia se encontraba materialmente escrito «Iehowah» o «Iehowít», que se leía «Adonai» y «Elohim». Ignorando esta sustitución se comenzó a usar en el s. XIV el nombre de «Iehowah» (en castellano «Jehová»).

El Tetragrama fué revelado por Dios a Moisés como un nombre nuevo cuando le confió la misión de liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto (Ex. 3, 13-6; 6, 3-8). El sentido lo encontramos en Ex. 3, 14-15: y Dios dijo a Moisés: «Yo soy el que soy». Y añadió: «Así dirás a los hijos de Israel: *Yo soy*, me ha enviado a vosotros». El nombre, de hecho, se deriva de la raíz hebrea HIH (= «haiah») o HWH (= «hawah») y es la primera persona singular del tiempo impropiamente llamado imperfecto, que se diría mejor preformativo, por su propiedad morfológica de estar formado de la raíz por medio de una letra preformante: I. De la proposición verbal «Soy el que soy» se pasó espontáneamente al nombre representado por la tercera persona: IaHWeH = «el que es», que indica al que es verdaderamente, a aquel cuya propiedad esencial es el ser (v. *Esencia divina*). Algunos autores derivan el nombre de la forma causativa de la raíz verbal con el sentido: «El que da el ser», es decir, «el Creador».

En todo el vasto dominio de las lenguas semíticas, a las cuales pertenece la hebrea, no hay ningún nombre de divinidad formado por el verbo y especialmente por un tiempo preformativo; todos tienen una formación nominal, en su mayor parte sustantiva. Esto demuestra que el Tetragrama no es un producto espontáneo de la religión popular ni ha sido inventado por los hombres: como dice la Biblia, este nombre ha sido revelado directamente por Dios.

BIBL. — DBV, III, 1220-1244; A. VACCARI, *Iahve e i nomi divini nelle religioni semitiche*, en «Biblica», 17 (1936), 1-10; F. CEUPPENS, *Theol. bibl.*, I, Turín, 1949, pp. 23-28; A. ROMEO, en *Dio nella ricerca umana* (dirigido y editado por G. Ricciotti), Roma, 1950, pp. 322-34.

S. G.

**TIPO:** v. *Sentidos de la Biblia.*

**TOLEDO:** v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**TOMÁS DE AQUINO (Santo):** Doctor de la Iglesia, n. en el castillo de Roccasecca, a fines de 1224 o principios de 1225; m. en Fossanova el 7 de marzo de 1274. Educado en Montecassino, se hizo, en 1244, religioso dominico, y al año siguiente, después de su victoriosa lucha contra los adversarios de su vocación y de su castidad, marchó a París, donde tuvo por maestro a S. Alberto Magno, con quien vivió de 1248 a 1252 en Colonia, participando de sus ideales religiosos y científicos. Admitido, en 1252, en el gran mundo universitario de París, Sto. Tomás inició aquella vasta y profunda actividad filosófico-teológica que en los tres períodos en que se divide el resto de su vida, 1252 a 1259, en París; 1259 a 68, en la corte pontificia, en Italia; 1269 a 1274, nuevamente en París y Nápoles, le llevó a la redacción de las grandes obras que le dan un puesto único en la historia del pensamiento. Además de sus *comentarios a Aristóteles y a la Sda. Escritura,* además de sus preciosas *Quaestiones disputatae,* sus innumerables opúsculos, sus *Quodlibeta* y su importante *Scriptum super Sententias* (obra de una juventud ya madura), el Doctor Angélico publicó la *Summa contra Gentes,* la más amplia y aguda defensa de las bases racionales de la fe católica, y la *Summa Theologiae,* la construcción más sólida y armónica de todo el pensamiento cristiano. En su primera *Summa* se contempla el cielo desde la tierra; en la segunda, la tierra se domina desde el cielo: en ambas se funden la razón y la fe y se iluminan mutuamente.

Para la orientación fundamental del pensamiento del máximo Doctor de la Iglesia católica, la luz más elevada tal vez del género humano, v. *Tomismo* y todas las palabras de este diccionario inspiradas en la enseñanza clara, equilibrada y profunda del «Doctor Angelicus» y «Communis».

BIBL. — Además de los estudios fundamentales de DENIFLE, MANDONNET, GRABMANN, SERTILLANGES, GARDEIL, PÈGUES, GARRIGOU-LAGRANGE, cfr. A. GRABMANN, *Sto. Tomás de Aquino,* Madrid, 1945; A. D. SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin,* París, 1925; F. CAYRÉ, *Patrologia e storia della Teologia,* II, Roma, 1938, pp. 569-684 (Bibliografía en las págs. 569-574); A. WALZ, *S. Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico,* Roma, 1945; C. FABRO, *Il concetto di partecipazione in S. Tommaso d'Aquino,* Turín, 1951; Id., «*Tommaso d'Aquino, Santo*», en EC. • S. RAMÍREZ, *Introducción general a la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino,* t. I, Madrid, 1947.

A. P.

**TOMISMO:** En sentido propio es el sistema doctrinal de Sto. Tomás; en sentido más amplio comprende las interpretaciones del pensamiento de Sto. Tomás en el campo filosófico y teológico. No siéndonos posible dar siquiera en resumen una síntesis del Tomismo, señalamos solamente algunos de sus caracteres fundamentales: 1) *Realismo moderado,* propio de la filosofía griega encauzada por Aristóteles; primacía del «ser» subsistente y absoluto en Dios, participado análogamente en grados diversos por las criaturas en las cuales se distingue realmente de la esencia; 2) *sano dualismo:* Dios es realmente distinto del mundo,

pero inmanente en él por su presencia y potencia, que conserva el ser y mueve la naturaleza creada a la acción. El ente creado es una síntesis de *acto* y *potencia*, que tiende a actuarse cada vez más bajo el influjo de las causas. El mundo material es *materia* y *forma* (hilemorfismo), el hombre alma y cuerpo, unidos sin embargo sustancialmente en un solo ente. Esta composición se aplica también al orden sobrenatural en los Sacramentos, causa instrumental de la gracia. Así también la *naturaleza* se distingue realmente de la *persona*, constituída en virtud del ser propio sustancial (fecunda aplicación a los misterios de la Trinidad y de la Unión hipostática). Finalmente, distinción real entre *sustancia* y *accidentes* (aplicación al misterio de la Eucaristía); 3) *intelectualismo:* primacía del entendimiento sobre la voluntad y sobre el sentimiento; amplia función de la razón en Teología, aunque subordinada a la Revelación y a la fe. Visión racional del mundo y de sus leyes: armonía entre las leyes del ser y las leyes del pensamiento. Objetividad de nuestro conocimiento a la luz del ser; 4) clara distinción entre el orden *natural* y el orden *sobrenatural:* el primero elevado al segundo por medio de la *potencia obedencial* (eliminando el Panteísmo y el falso Misticismo).

BIBL. — E. GILSON, *Thomisme*, París, 1927; A. HORVATH, *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, Turín, 1932; «*Thomisme*», en DA.

P. P.

**TONSURA** (lat. «tonsura», de «tondeo» = cortar, raer): Es una ceremonia sagrada que consiste en cortar el cabello, con la cual pretende la Iglesia segregar a un fiel del mundo, dedicándolo al culto divino y haciéndolo capaz de jurisdicción y de beneficios eclesiásticos.

No es una Orden, sino una preparación a la recepción de las Órdenes, porque así como los hombres se preparan al Bautismo mediante los exorcismos y al Matrimonio mediante los esponsales, así conviene que se preparen al servicio de Dios y a las Órdenes sagradas por medio de la Tonsura (cfr. DB, 958).

Con la Tonsura, el fiel seglar se convierte en clérigo y se hace partícipe de los privilegios del fuero eclesiástico y del canon. El privilegio del *fuero* sustrae al clérigo al juicio del magistrado seglar y lo somete al eclesiástico; el privilegio del *canon* le defiende de la violencia ajena y hace que el que se atreva a poner sus manos violentamente en él «suadente diabolo» o sea con mala intención e injustamente, quede excomulgado. Goza, además, de los privilegios de exención del servicio militar y de competencia, por el cual tiene derecho a retener de la suma que estuviere obligado a restituir a un acreedor cuanto sea necesario a su honesto mantenimiento, quedando con la carga de restituir íntegramente en cuanto le sea posible.

El origen de la Tonsura se remonta con certeza al s. IV y V, cuando la Iglesia pudo no sólo ejercitar libremente el culto divino, sino también distinguir con particulares signos a las personas dedicadas regularmente al mismo.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol., Supp.*, q. 40, a. 1, ad 3; G. TIXERONT, *L'Ordine e le ordinazioni*, Brescia,

1938, cap. 2; B. Kurtscheid, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, vol. I; A. Michel, «*Tonsure*», en DTC. • G. Gómez Lorenzo, *Las Sagradas Órdenes*, Salamanca, 1946.

A. P.

**TRADICIÓN** (gr. παράδοσις = transmisión, precepto, doctrina oral): En sentido teológico es la palabra de Dios relativa a la fe y costumbres, no escrita, sino transmitida de viva voz por Cristo a los Apóstoles y por éstos a sus sucesores, hasta llegar a nosotros.

Se dice *no escrita* no en el sentido de que no pueda estar contenida en ninguna obra, sino en cuanto que no ha sido escrita por *inspiración divina* (v. esta pal.). P. ej. que el Bautismo de los niños sea válido es tradición, es decir palabra de Dios, revelación no escrita, porque no se contiene en ningún libro inspirado, aunque se encuentra en las obras de casi todos los antiguos escritores eclesiásticos.

Se dice que es *divina* cuando fué enseñada directamente por Jesucristo; *divino-apostólica* cuando los Apóstoles no la recibieron de labios del Señor, sino que la obtuvieron por inspiración del Espíritu Santo, según la promesa de Jesús: «Paraclitus autem Spiritus Sanctus... ille vos *docebit* omnia *et suggeret* vobis omnia, quae—cumque dixero vobis» (Jo. 14, 26; cfr. DB, 783).

Los protestantes, al establecer como principio fundamental que la escritura contiene toda la Revelación hecha por Dios, negaron lógicamente la existencia de la Tradición y se atuvieron a la Biblia como única regla de fe.

El Conc. de Trento, por el contrario, define que la doctrina relativa a la fe y a la moral se contiene tanto en libros escritos como en las tradiciones no escritas (Ses. 4; DB, 783), y al mismo tiempo declaró que recibía «pari pietatis affectu et reverentia» (DB, 783) tanto la primera como la segunda fuente de la Revelación (cfr. Conc. Vatic.; DB, 1787).

La economía establecida por Jesucristo para la difusión de la buena nueva demuestra eficazmente la existencia de la Tradición. En efecto, después de haber predicado, y no escrito, su doctrina, Jesús confió a sus Apóstoles la misión no de escribir sino de propagar *oralmente* («docete, praedicate, testes mihi eritis»; Mt. 28, 18; Mc. 16, 15; Hechos, 1, 8) cuanto habían oído de sus labios o habían de aprender de las inspiraciones del Espíritu Santo (Jo. 14, 36).

Toda la antigüedad cristiana exalta, como un canal transmisor de la palabra revelada junto con la Sda. Escritura, la Tradición apostólica, conservada en las diversas Iglesias, especialmente en la romana. Véase especialmente S. Ireneo, *Adv. haereses*, I, 3, c. 4, n. 1, y Tertuliano en toda su obra clásica *De praescriptione haereticorum*.

Los principales *instrumentos* por los cuales se ha conservado la Tradición* divina son las profesiones de fe, la sagrada Liturgia, los escritos de los Padres, las actas de los mártires, la práctica de la Iglesia y los monumentos arqueológicos.

El órgano de la divina Tradición es el *Magisterio vivo* de la Iglesia (el Romano Pontífice y los Obispos unidos y subordinados a él). Recientemente, como consecuencia de ciertas desviaciones

sobre el concepto del dogma y de su desarrollo, se ha discutido el concepto adecuado de Tradición: algunos (p. ej. Proulx) opinan que por tradición se debe entender tan sólo las verdades transmitidas oralmente (sentido objetivo); otros (p. ej. Congar) sostienen que en este concepto va incluída sobre todo la idea del magisterio transmitente (sentido subjetivo).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 64, a. 2, ad 2; FRANZELIN, *De divina traditione*, Roma, 1887; H. HURTER, *Theol. dogmaticae compendium*, I, n. 152-226; G. PROULX, *Tradition et Protestantisme*, París, 1924; D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrêtien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, París, 1933; J. MADOZ, *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins*, Roma, 1933; A. M. VELLICO, *Le fonti della Rivelazione nel «De praescriptione Haereticorum» di Tertulliano*, Roma, 1934; R. FORNI, *Problema della Tradizione: Ireneo di Lione*, Milán, 1939; A. MICHEL, «*Tradition*», en DTC; Y. CONGAR, «*Théologie*», en DTC. Son notables los artículos del PADRE FILOGRASSI en «*Gregorianum*», 1950-51.

A. P.

**TRADICIONALISMO:** Sistema filosófico-religioso que deprecia la razón humana y establece como criterio de verdad y de certeza la tradición del género humano, ligada a la génesis del lenguaje. Los principales tradicionalistas son: De Bonald († 1840), Fel. de Lamennais († 1854), Bautain († 1867), Bonnety († 1879) y Joaquín Ventura († 1861). Según una primera *forma rígida* de tradicionalismo, el hombre no hubiera podido conocer ninguna verdad sin la divina Revelación hecha a Adán y transmitida hasta nosotros. En otra *forma mitigada*, los tradicionalistas niegan a la razón humana solamente la capacidad de alcanzar las verdades de orden *ético-religioso*.

La Iglesia condenó este error: Lamennais no se sometió, sino que, degenerando cada vez más en sus doctrinas, murió impenitente. Bautain y Bonnety retractaron su error (v. DB, 1613 ss., 1622 ss., 1649 ss.). El tradicionalismo, deprimiendo la fuerza y dignidad de la razón humana, desemboca lógicamente en el *Fideísmo* (v. esta pal.).

BIBL. — R. GARRIGOU-L., *De Revelatione*, París, 1926, p. 217 ss.; A. PALUMBO, *Theodicea*, Roma, 1942; M. CORDOVANI, *Il Rivelatore*, Roma, 1945, p. 113 ss.

P. P.

**TRADUCIANISMO** (lat. «tradux» = mugrón, trozo de la vid que se entierra para que arraigue y se convierta en una nueva planta sin separarla de la primitiva): Es una teoría que explica el origen de cada una de las almas humanas por derivación material o espiritual de los padres a la prole. El Traducianismo se divide, pues, en corporal y espiritual.

El autor del *Traducianismo corporal* fué Tertuliano, que habla de él en un interesante libro *De anima* (c. 25-27), el más antiguo tratado cristiano de psicología. Nótese, sin embargo, que este libro fué escrito por Tertuliano después de su adhesión al Montanismo. No es fácil la interpretación de este opúsculo, a lo que contribuye el hecho de que el autor se ve obligado a acuñar nuevos términos latinos para expresar conceptos que hasta entonces se habían formulado en griego. Algunos críticos no encuentran formulado claramente en este escrito de Tertuliano el concepto de la verdadera *espiritualidad* del alma y achacan

esta falta a la teoría del Traducianismo, que parece suponer la materialidad del alma. Otros más benignos excusan la inexactitud de su lenguaje y libran de toda intención materialista el pensamiento del gran apologeta, y explican su error traducianista por la preocupación de hacer más comprensible la transmisión del pecado original («vitium originis»). El juicio de S. Agustín es ciertamente más grave, por ser su intérprete más autorizado: «Los que sostienen que toda alma se deriva de la primera dada por Dios al primer hombre y dicen que se recibe de los padres, *si siguen la opinión de Tertuliano,* quieren afirmar, ciertamente, que las almas no son espíritus, sino cuerpos: y esto es falsísimo» (Epist. 109, n. 14). El Traducianismo corporal, como lo propone Tertuliano, es realmente contrario a la espiritualidad del alma, la cual no se puede multiplicar y transmitir, como el cuerpo, por medio del semen, sin que se comprometa su carácter esencial de espíritu, por el cual es independiente de la materia en su ser y en su obrar.

La Iglesia condenó este Traducianismo como herético (Anastasio II, *Epist. ad Gallos:* DB, 170). Preocupado por el mismo problema que Tertuliano (la transmisión del pecado original), admite San Agustín un *Traducianismo espiritual,* o sea una derivación del alma del hijo de las almas de sus padres, teoría que el mismo Santo Doctor reconoce difícil y oscura (*Epist.* 190).

Sin embargo, a pesar de la autoridad de S. Agustín, el Traducianismo, aun el simplemente espiritual, fué perdiendo terreno a partir del s. V hasta uniformarse todos los teólogos al pensamiento de la Iglesia, decididamente favorable al *Creacianismo* (v. esta pal.), como aparece en diversos documentos (v. DB, 20, 348, 527, 533, etcétera). El Traducianismo espiritual cae en el absurdo, porque una sustancia espiritual, como es el alma, no puede escindirse ni cambiarse de ninguna manera en otra por su propia simplicidad.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.,* I, q. 90 y 117; C. BOYER, *De Deo creante et elevante,* Roma, 1940, p. 123 ss. V. al pie de *Creacianismo.*

P. P.

**TRANSUSTANCIACIÓN** (latín «trans» = al otro lado, «substantia» = sustancia; o sea, paso de una sustancia a otra): Es la vía por la cual se hace presente el Cuerpo de Cristo bajo las especies eucarísticas. Este término, que apareció en la literatura teológica durante la controversia berengariana (s. XI a XII), acogido inmediatamente en los documentos del Magisterio eclesiástico se convirtió muy pronto en la piedra de toque de la ortodoxia, como había sido el «Homousios» en Nicea y la «Teotocos» en Éfeso. Su contenido real lo precisa el Conc. Trid. al definirla: «Admirable y singular conversión de toda la sustancia del pan en el Cuerpo y de toda la sustancia del vino en la Sangre de Cristo quedando inmutables las apariencias externas» (DB, 884). La conversión es el paso de una cosa a otra; la Transustanciación es una conversión *singular,* es decir, única en todo el orden de la naturaleza; en efecto, todas las conversiones que se suelen verificar en el mundo creado o bien

se limitan a la mutación cuantitativa y cualitativa de las cosas, o a lo más llegan a variar la forma sustancial, como ocurre en el paso del vino al vinagre, pero en la naturaleza no se encuentra conversión alguna que llegue a mudar la materia, sustrato común sobre el cual se borda la infinita variedad de las cosas sensibles. Esto que no puede suceder naturalmente ocurre por la omnipotencia divina en la Eucaristía: la transformación total de la materia y de la forma del pan en el Cuerpo de Cristo permaneciendo intactos solamente los accidentes.

En el paso *total* de una sustancia a otra consiste la nota característica de la Transustanciación y la fuente primera de donde dimanan todas las diferencias que hay entre las conversiones naturales y la eucarística. Efectivamente: 1.°, mientras en las conversiones naturales queda invariable la materia primera como puente sobre el cual se mezclan las diversas formas sustanciales, en la conversión eucarística se cambia incluso la materia, que pasa toda ella, junto con la forma, a la sustancia del Cuerpo de Cristo; 2.°, por consiguiente, mientras en las conversiones naturales se verifica más bien una sucesión de formas que se inmergen y emergen de la potencialidad de la materia, en la conversión eucarística se tiene no una sucesión sino una verdadera mutación de una forma en otra; 3.°, de aquí se sigue que mientras que en las conversiones naturales, por la sucesión de las formas, tanto el término de partida como el de llegada sufren alteraciones (corrupción-generación), en la conversión eucarística, donde no permanece la materia se excluye toda sucesión de formas, por lo cual si de una parte la acción conversiva afecta a toda la sustancia del pan convertida en un instante en la del Cuerpo de Cristo, no toca en manera alguna el Cuerpo del Señor, que permanece intacto e impasible. Por estas razones la Transustanciación es una conversión singular, totalmente fuera del ámbito de la experiencia. Por el mismo motivo resulta *admirable*, es decir, misteriosa, porque sustraída a la experiencia (de donde el entendimiento asciende naturalmente a la idea), no podemos formarnos un concepto adecuado de ella, sino que debemos contentarnos con ligeras analogías.

Esta doctrina se deduce, lógicamente, del análisis profundo de las palabras de la institución: «Éste es mi cuerpo», y de la enseñanza de la Tradición, que creó nuevos términos para expresar menos inadecuadamente esta verdad: «transmutatio», «transelementatio», «transformatio», que preludiaron el término feliz de «transubstantiatio», que el Conc. de Trento definió ser expresión «aptísima» del dogma católico (DB, 884).

Lutero negó la Transustanciación, o sea la conversión total, admitiendo la «companación», es decir, la coexistencia de la sustancia del pan y del Cuerpo de Cristo. Erraron igualmente sobre la naturaleza de la misma Ruperto de Deutz, Juan de París, Bayma, que recurrieron a una especie de unión hipostática del pan con el Cuerpo del Señor (impanación); Durando, Descartes, que compararon la conversión eucarística a la asimilación fisiológica.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 65, con los comentarios de CAYETANO, LEPICIER, BILLOT, etc.; G. MATTIUSSI, *De Eucharistia*, Roma, 1925; M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, París, 1931, *elucidatio 50;* G. BALLERINI, *Gesù Eucaristico e i suoi oppositori*, Pavía, 1923; V. CACCHIA, *De natura transubstantiationis*, Roma, 1929; F. SIMONS, *Indagatio critica in opinionem S. Thomae Aquinatis de natura intima transubstantiationis*, Indore, 1939; A. MICHEL, «*Transubstantiation*», en DTC. * G. ALASTRUEY, *Tratado de la Sma. Eucaristía*, Madrid, 1951.

A. P.

**TRANSUSTANCIACIÓN (modo):** Algunos teólogos del s. XVI a XVII, aceptando por la fe la conversión total de la sustancia del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de N. S., opinaron que podrían salvar el concepto formal entendiéndolo de un modo no propio, sino equivalente. Afirmaban que la sustancia del pan se aniquila directa o indirectamente para dar lugar al Cuerpo de Cristo, el cual estaría presente bajo la especie del pan por *reproducción* (Suárez y Lessio) o también por *aducción* del cielo sin dejar su trono y sin atravesar los espacios intermedios (Belarmino y Lugo).

Estas opiniones teológicas no parecen acordar completamente con las definiciones tridentinas. El Concilio, en efecto, enseña que la transustanciación es una conversión singular y admirable por la cual se hace presente el mismo Cuerpo de Cristo glorioso e impasible (DB, 884). Puesta la aniquilación del pan y la reproducción o aducción del Cuerpo de Cristo no es posible hablar de una verdadera conversión, que implica en su concepto formal el paso de una cosa a otra y no la caída de una cosa en la nada para dar lugar a otra producida o aducida. Por otra parte, ¿cómo podría el Cuerpo glorioso e impasible de Cristo venir aducido a las especies eucarísticas sin sufrir una mutación, al menos extrínseca, ni dejar su trono primitivo, ni atravesar los espacios intermedios? ¿Cómo podría, finalmente, ser reproducido el mismo Cuerpo de Cristo tantas veces cuantas son las consagraciones que se hacen en todo el mundo y seguir siendo al mismo tiempo el único e idéntico Cuerpo que nació de la Virgen, que padeció en la Cruz y que está sentado a la diestra del Padre?

Por estos motivos se han de abandonar estas opiniones y seguir la de Sto. Tomás, que es la común y que concuerda perfectamente con las definiciones de la Iglesia. Según el Doctor Angélico, en la Eucaristía no se aniquila la sustancia del pan, ni el Cuerpo de Cristo se hace presente por reproducción o aducción, sino símplemente por la conversión total de la sustancia del pan en la sustancia del Cuerpo de Cristo preexistente, glorioso e inmutable.

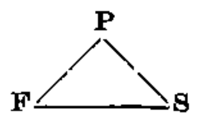
BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 75, a. 1-4, con los comentarios citados en la pal. precedente; cfr. también A. D'ALÈS, *De Eucharistia*, París, 1929, pp. 91-94; íd., *Eucharistie*, París, 1929.

A. P.

**TRINIDAD:** Es el más sublime de los misterios cristianos, que nos revela la constitución y la vida íntima de Dios. Se enuncia formalmente en los siguientes términos: Dios *absolutamente Uno* en su naturaleza o esencia es *Trino relativamente* en las Personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), las cuales se distinguen realmente entre sí como términos relativos

opuestos de la intelección y volición divina, pero son *consustanciales*, es decir idénticas con la única sustancia divina. Por esto las tres Personas son iguales y a cada una de ellas convienen igualmente todos los atributos divinos. Como propias tienen las *Relaciones opuestas (Paternidad, Filiación, Espiración activa* y *Espiración pasiva)* que nacen de las dos Procesiones inmanentes, a saber, el Hijo del Padre por vía de intelección (que tiene el carácter de *generación espiritual)* y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo por vía de volición y de amor.

En virtud de la relación cada una de las tres Personas tiene un *modo distinto* de poseer la esencia divina como ocurre en un triángulo:




en el cual cada ángulo abarca la misma superficie, pero en dirección propia (FPS - PFS - FSP).

Este misterio esbozado apenas en el A. T. se revela plenamente en el N. T. especialmente en S. Pablo y en S. Juan. La fórmula del Bautismo prescrita por el mismo Jesús es el compendio del misterio trinitario, que sella el renacimiento del hombre. Arrio (v. *Arrianismo)* fué el primero que turbó la fe trinitaria de la Iglesia, siendo condenado en el Conc. Niceno (325).

Los errores extremos contra este misterio condenados por la Iglesia son el *Modalismo* (v. esta pal.) y el *Triteísmo* (v. esta pal.). La Trinidad cristiana no admite parangón con las tríadas babilonias, persas o egipcias (agrupaciones politeístas) ni con la Trimurti india (Brahma-Visnu-Siva), tardía elaboración cosmogónica de mitos populares con fondo politeísta siempre. Ni siquiera el Saccidananda (Ser-conocer-felicidad) de la Teología hindú puede acercarse a nuestra Trinidad por faltar en él el concepto claro de persona.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 27, a. I; L. BILLOT, *De Deo Trino* (uno de los mejores tratados); E. HUGON, *Le mystère de la très Ste. Trinité*, París, 1930; P. PARENTE, *Il mistero della SS. Trinità*, en «Il Simbolo», vol. I, Asís, 1941; Id., *Il mistero di Dio*, en «Dio nella ricerca umana» (dirección y edición de G. Ricciotti), Roma, 1950. • *S. Th. S.*, II, Madrid, 1950.

P. P.

**TRITEÍSMO** (gr. τρεῖς = tres, y Θεός = Dios): Error trinitario nacido, según parece, en el s. VI en Oriente por obra del alejandrino Juan Filopono. Siguiendo los principios de la escuela antioquena pensaba que así como no se podía dar una naturaleza real, que no fuese hipostatizada, personificada, tampoco se podía concebir una persona real que no tuviese su propia naturaleza. Habiendo en Dios tres Personas distintas tiene que haber, concluía Filopono, tres Naturalezas (y por lo tanto tres Dioses = Triteísmo). En el s. XI el nominalista Roscelin llegó por otro camino a la misma conclusión de Filopono como nos informa S. Anselmo que lo refutó con vigorosa dialéctica en su *Epistola de Incarnatione Verbi*. Roscelin fué condenado en el Conc. de Soissons (1092). Profesó también una especie de Triteísmo Joaquín de Fiore (en oposición a Pedro Lombardo, el célebre Maestro de

las sentencias), negando una naturaleza común a las Personas según los principios del Nominalismo. La obra de Joaquín «*Libellus de unitate seu de essentia Trinitatis*» se ha perdido, pero su error lo encontramos en el c. 2 del Conc. Later. IV (1215, DB, 431-433).

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, III, p. 195 ss.; BARDY, «*Jean Philopon*», en DTC; JORDAN, «*Joachim de Flore*», en DTC; CORGE, «*Roscelin*», ibíd.; M. JUGIE, *Theol. Dogmatica Christianorum Orientalium*, París, 1935, t. V (sobre Filopono).

P. P.

# U

**UBICUIDAD:** v. *Infinidad, Presencia de Dios*.

**UBIQUISMO:** v. *Kenosis*.

**UNIDAD (de Dios):** La unidad en el sentido *trascendental* es ausencia de división: todo lo que es indiviso es uno y en este sentido todo ente es uno, esto es indiviso (aunque sea divisible, esto es, compuesto, como p. ej. el hombre). En sentido *predicamental* la unidad es un elemento cuantitativo o numérico.

La fe nos enseña que Dios es absolutamente *Uno* en todos los sentidos (Monoteísmo puro). Razón: a) *Dios es Uno* en sentido trascendental, porque es absolutamente simple (v. *Simplicidad*) y excluye de sí toda composición, toda división, toda divisibilidad; b) *Dios es único* numéricamente, porque es el ser subsistente, y por lo tanto infinito; ahora bien, es absurdo poner más de un infinito.

Si por hipótesis admitimos dos infinitos, A y X, tendremos que sus relaciones posibles habrán de ser: 1.°, $A = X$; 2.°, $A < X$; 3.°, $A > X$.

En el primer caso, si A y X son iguales, no pueden ser infinitos, por ser inferiores a la suma de ambos; en el 2.°, si A es menor que X, A sería finito, y en el 3.er caso, si A es mayor que X, éste es finito. Todo esto prueba matemáticamente el absurdo no sólo de todo Politeísmo, sino también del Panteísmo, que, identificando a Dios con el mundo múltiple, desemboca necesariamente en una especie de Politeísmo.

La Trinidad no destruye la unidad de Dios, porque ésta es en línea *absoluta*, mientras que aquélla es en línea *relativa* (v. *Trinidad*).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 11; A. D. SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925, p. 208; íd., *Las fuentes de la creencia en Dios*, Barcelona, ELE, 1943.

P. P.

**UNIDAD (de la Iglesia):** La unidad es la primera propiedad que el símbolo Niceno-Constantinopolitano enuncia de la Iglesia y que nace de la naturaleza y del fin de la misma. Siendo, en efecto, la Iglesia «la unión del hombre con Cristo en forma social», no puede menos de ser una, como uno es Cristo y una es la estirpe humana que trajo Cristo con la Redención a la órbita de su divino influjo.

Esta deducción se confirma con la Sda. Escritura, que, sirviéndose de imágenes arquitectónicas («un edificio»: Mt. 16, 18), sociales («un reino»: Mt. 16, 19), antropológicas («un cuerpo»: Rom. 12, 4-6; I Cor. 12, 12-27; Efes. 4, 4), sacramentales («una esposa»: Efes.

5, 24-32), pastoriles («un redil»: Jo. 10, 16), pone de relieve esta propiedad de la iglesia. El mismo Cristo en su oración sacerdotal al pedir al Padre «Ut unum sint» (Jo. 17, 20-22), presenta la unidad natural que reina en el seno de la Trinidad como arquetipo de la unidad mística que debe reinar entre los miembros de la Iglesia.

Esta unidad comprende la profesión de la misma fe *(vínculo simbólico-dogmático)*, la participación de los mismos medios de salvación *(vínculo litúrgico-sacramental)*, la sumisión a los mismos pastores, especialmente al Romano Pontífice, eje, centro y vértice de la unidad eclesiástica *(vínculo jerárquico social)*.

A la unidad de la fe se opone la *herejía* (v. esta pal.), a la unidad de la gracia causada por los Sacramentos se opone el *pecado* (que no separa de la Iglesia, sino que paraliza solamente al miembro dañado), a la unidad del régimen se opone el *cisma* (v. esta pal.).

La unidad no suprime la diversidad, no es un rasero para los diversos valores humanos, sino que más bien les da nuevo valor favoreciendo aquellas libertades que hacen de la Iglesia la esposa de Cristo «circumdata varietate». En la unidad dogmática reina la libertad teológica de las escuelas en que se ejercitan los más altos entendimientos; en la unidad del culto resplandece la variedad de ritos que nutren la piedad de los fieles; en la unidad del régimen existen particularidades nacionales o regionales con que la jerarquía, imitando en cierto modo a Dios, que «disponit nos cum magna reverentia», respeta el carácter de los pueblos.

Sobre la unidad de la Iglesia escribieron tres magníficas Encíclicas León XIII, «*Satis cognitum*», 1896; Pío XI, «*Mortalium animos*», 1928, y Pío XII, «*Mystici Corporis*», 1943.

BIBL. — Sto. Tomás, *In Symbolum Apostolorum Expositio*, aa. 7-8; C. Schrader, *De unitate romana*, Friburgo (Br.), 1862; Monsabré, *Exposición del dogma*, conf. 52; Semana social de Italia, *La vera Unità religiosa*, Milán, 1928; S. Hurtevent, *L'Unité de l'Église du Christ*, París, 1930; I. Giordani, *Crisi protestante e unità della Chiesa*, Brecia, 1942; Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un «Œcuménisme» catholique*, París, 1937; *L'Église est une: Hommage à Moehler*, París, 1939; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma, 1937; C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, pp. 44-48. V. *Ecumenismo* e *Iglesia*.

A. P.

**UNIGÉNITO**: Se dice del *Verbo* (v. esta pal.), por ser el único término de la generación divina que se actúa por vía de intelección. El Espíritu Santo no procede por generación, sino por espiración, por lo que no se llama Hijo. La palabra Unigénito se lee en San Juan (c. 1: μονογενής), que considera al Verbo en sí y por sí; San Pablo, en cambio, lo considera en relación con las criaturas y lo denomina (Col. 1, 15) Primogénito (πρωτότοκος). De esta expresión abusaron los Arrianos (v. *Arrianismo)* para hacer del Verbo la primera de todas las criaturas. Pero S. Pablo, como S. Juan, excluye absolutamente este sentido en el lugar citado y en otras partes, al afirmar enérgicamente que por obra del Verbo fueron creadas todas las cosas y que el Verbo era antes que ellas, subsistente en la naturaleza divina (Filip. 2, 6). Para S. Pablo «Primogénito» sig-

nifica que fué engendrado antes de las criaturas, que no han sido engendradas, sino hechas, creadas. Los Sinópticos emplean la expresión υἱός ἀγαπητός (= Hijo amado), que según documentos seguros del dialecto griego de su tiempo, significaba *Hijo único*.

La razón profunda de la unidad del Hijo de Dios se deduce de la índole de su procesión, la cual se efectúa por la intelección divina, que es única por ser idéntica a la esencia única de Dios, y, por lo tanto, no puede tener más que un término: en el Verbo engendrado está toda la naturaleza divina como pensada de un modo infinito, que no admite pluralidad.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 27; A. CELLINI, *Il valore del titolo Figlio di Dio nella sua attribuzione a Gesù presso gli Evangeli sinottici*, Roma, 1907; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, París, 1927, vol. I, p. 268, nota, y p. 398-399 y 508 ss.; L. TONDELLI, *Gesù Cristo*, Turín, 1936; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento* (Trad. Mariglìano), Marietti, 1952, p. 30 ss. * S. *Th. S.*, t. II, Madrid, 1952.

P. P.

**UNITARISMO**: Error trinitario del s. XVI. El autor principal de este error fué Fausto Socino († 1694), de donde su secta se llamó de los *Socinianos*. Interpretando arbitrariamente la Sda. Escritura según el principio luterano del libre examen, los socinianos creen poder demostrar que el misterio de la Trinidad es extraño al Evangelio, donde, por el contrario, se enseña solamente la doctrina de un Dios único (Unitarismo). El error se divulgó por Inglaterra y América en dos Iglesias distintas, la inglesa, fundada por Lindsey, y la americana, de origen más oscuro, consolidada más tarde por W. Emerson, W. E. Channing y Th. Parker. El unitarismo se reduce a una especie de ***Modalismo*** (v. esta pal.).

BIBL. — CARD. G. HERGENRÖTHER, *Historia de la Iglesia*, 6 vols., Madrid, 1883-89; L. CRISTIANI, *Unitariens*, en DTC; C. CRIVELLI, *Pequeño Diccionario de las sectas protestantes*, Madrid, v. *Unitarios*.

P. P.

# V

**VALDENSES**: Secta religiosa fundada por un comerciante de Lión, Pedro Valdés. Impresionado por la muerte repentina de un amigo en 1176, este rico mercader abandonó la vida mundana, distribuyó sus riquezas a los pobres y se entregó a una vida evangélica, predicando a Cristo y la pobreza. Primero los Obispos y después la Santa Sede se preocuparon de este movimiento, en el que bullía un sentimiento de rebelión frente a la Iglesia oficial. En 1184 los Valdenses fueron excomulgados, pero despreciando la excomunión continuaron predicando y extendiéndose por Italia, especialmente en el Piamonte y en Lombardía. Su doctrina se manifestó pronto contraria a la jerarquía, a los Sacramentos, al culto católico: la Sagrada Escritura era objeto de particular estudio y meditación para ellos. Al estallar la reforma luterana, los Valdenses se adhirieron a la nueva herejía, por lo que se expusieron a una dura persecución durante la contrarreforma, especialmente en las regiones montañosas del Piamonte. Los Valdenses de hoy siguen en gran parte el ***Calvinismo*** (v. esta pal.).

BIBL. — G. B. OTTONELLO, *La Chiesa Valdese*, Pinerolo, 1935; E. COMBA, *Storia dei Valdesi*, Torre Pellice, 1935; C. CRIVELLI, *I protestanti in Italia*, 1938; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942. • R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia católica*, t. II, Madrid, 1953.

P. P.

**VANA OBSERVANCIA**: v. *Superstición*.

**VÁZQUEZ**: v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**VEGA**: v. *Esquema histórico de la Teología* (pág. 371).

**VERBO** (gr. Λόγος): *Psicológicamente* es el término de la cognición intelectiva (= idea, concepto, palabra de la mente); *teológicamente* es la Segunda Persona de la Sma. Trinidad, que procede del Padre por vía de intelección y de verdadera generación espiritual. Dios, conociéndose (Padre), engendra «ab aeterno» la Idea de sí mismo (Verbo-Hijo), permaneciendo inmutablemente idéntica su sustancia o naturaleza divina. Por esto se distingue el Verbo realmente del Padre, aunque no en sentido absoluto, sino sólo en línea de *relación*, esto es, como término de la filiación opuesta a la Paternidad. Hablando en absoluto, el Verbo es *consustancial* (ὁμοούσιος) al Padre, o sea de la misma sustancia o naturaleza del Padre y, por lo tanto, igual en todo a Él: el Padre es Dios como pensante, el Hijo es el mismo Dios como pensado.

La doctrina acerca del Verbo esbozada en el A. T. está revelada claramente en el Nuevo, sobre todo en el Prólogo del Evangelio de S. Juan, donde se afirma: a) su *eternidad*: «In principio erat Verbum: en el principio era el Verbo»; b) su *personalidad*: «Et Verbum erat apud Deum: y el Verbo estaba en Dios»; c) su *naturaleza divina*: «Et Deus erat Verbum: y el Verbo era Dios»; d) su *potencia creadora*: «Todas las cosas fueron hechas por Él»; e) su *Encarnación*: «Y el Verbo se hizo carne».

S. Pablo, aunque no usa la palabra Verbo, enseña las mismas verdades, atribuyendo las mismas prerrogativas divinas a Cristo, a quien llama Hijo Primogénito del Padre, Imagen sustancial de Él, Creador, junto con el Padre, del universo (Filip. 2, 6; Col. 1, 16; Hebr. 1, 2 ss.).

Arrio hizo del Verbo una criatura, por lo que fué condenado por el Conc. de Nicea (325). Sobre el origen de la doctrina de S. Juan v. *Logos*. Cfr. *Trinidad, Hijo, Unigénito, Arrianismo*.

BIBL. — A. CELLINI, *Considerazioni esegetico-dogmatiche sul Prologo dell'Evangelo di S. Giovanni*, Roma, 1911; J. M. VOSTÉ, *De Prologo Ioanneo et Logo*, Roma, 1925; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Ste. Trinité*, Paris, 1927, vol. I, P. PARENTE, *Il Verbo*, en «*Simbolo*», Asís, vol. II, 1942.

P. P.

**VERDAD**: Consiste en una relación de adecuación entre el entendimiento y el inteligible. El objeto de la inteligencia es el ser, por lo que todo ente es verdadero en cuanto dice orden al entendimiento que lo conoce. Este orden o relación puede ser *lógico* u *ontológico*. El primero existe cuando el objeto inteligible no depende en su ser del entendimiento que lo conoce, lo cual es propio del entendimiento humano, que debe

adaptarse a las cosas. La relación es ontológica cuando el objeto inteligible depende en su ser del entendimiento que lo conoce y lo causa, lo cual es propio de sólo el entendimiento divino, el cual, dice Sto. Tomás, crea pensando (v. *Ciencia*). Tenemos, pues, en el hombre la verdad lógica, que es la adecuación del entendimiento a la cosa; y la verdad ontológica, que es la adecuación de la cosa al entendimiento divino. Nuestro entendimiento es medido por las cosas. En todo caso la verdad está formalmente en el entendimiento; fundamentalmente, en las cosas en cuanto dicen relación a un entendimiento que o las conoce solamente o las conoce y causa al mismo tiempo.

El Idealismo en la concepción del ser y de la verdad aplicó al hombre lo que es propio de sólo Dios.

En Dios está la verdad perfecta, Él es la misma verdad subsistente, porque hay en Él una perfecta adecuación, más aún, identidad entre su entendimiento y su esencia (objeto), en la cual se hallan también virtualmente todas las cosas posibles y reales.

Y como la intelección es la vida del espíritu, en Dios está, además de la verdad, la Vida, más aún, Él mismo es la vida.

En el pensamiento moderno dominado por el dinamismo, propio de la Filosofía del devenir, el concepto de verdad ha sido deformado: la verdad no es según las leyes del pensamiento y del ser, sino que es vital, se va haciendo en cada instante. De aquí el relativismo, que compromete la estabilidad y el carácter absoluto de toda verdad divina y humana. Pío XII, en su Encíclica «*Humani generis*» ha condenado este error.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 16 y q. 18; íd., *De veritate;* A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, París, 1925, I, p. 216 ss. y 238 ss.; Pío XII, Enc. «*Humani generis*», comentada en «Euntes docete», 1951, f. 1-2.

P. P.

**VICARIO (de Jesucristo)**: Es el título con que se viene designando comúnmente al Papa desde el s. XIII. La expresión, sin embargo, es más antigua: usada en el Sínodo Romano del 495 («Vicarium Christi te videmus») fué recogida por S. Pedro Damián en tiempos de la lucha de las investiduras, en contraposición a los polemistas imperiales, que atribuían al emperador la calificación de «Vicarius Dei»; finalmente fué usada con particular insistencia por S. Bernardo, tanto en su célebre opúsculo *De consideratione,* dedicado a su antiguo discípulo el Papa Eugenio III, como en sus cartas. La autoridad del Abad de Claraval influyó no sólo sobre autores como Juan de Salisbury, Sto. Tomás de Cantorbery y la reina Leonor de Inglaterra, sino también sobre Inocencio III, que fué el primer Pontífice que adoptó este magnífico título, cuya justificación es más que evidente por cuanto se dice en la palabra *Pontífice Romano.*

BIBL. — J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovaina-París, 1926, p. 435-440, completada e ilustrada por M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato nella dottrina di Innocenzo III*, Roma, 1940, p. 34-47; íd., *Vicarius Christi e Vicarius Petri nel periodo patristico*, en «Riv. di Stor. della Chiesa in Italia», 2 (1948), pp. 1-32; íd., *Il Papa Vicarius Christi*, en «Miscellanea Paschini», I, Roma, 1949, pp. 427-500.

A. P.

**VIRGINIDAD (de María):** En sentido propio es la integridad física de los órganos de la generación. La virginidad de María ha sido muchas veces combatida por los herejes: primero los judíos esparcieron fábulas nefandas sobre la Concepción y Nacimiento de Jesús; siguiéronles Cerinto y Celso; más tarde, en el s. IV, los *Antidicomarianitas* (v. esta pal.), refutados por Epifanio. Joviniano, condenado en el Sínodo Romano de 390; Bonoso, reprobado por el Papa Siricio; Elvidio, impugnado por S. Jerónimo; de estos errores se hicieron eco los luteranos y socinianos; finalmente los Racionalistas modernos pretenden que la virginidad de María es un mito.

Es verdad de fe católica que Nuestra Señora fué siempre Virgen perfecta antes del parto, en el parto y después del parto. En el símbolo apostólico confesamos: «Y nació de Sta. María Virgen»; en las más antiguas liturgias es frecuente el título de ἀειπαρθένος (= siemprevirgen) dado a María. En el Conc. Romano (bajo Martín I) se define a María Inmaculada, siempre Virgen, que concibió sin obra de varón y permaneció intacta aun después del parto (DB, 256). En la Sda. Escritura: Isaías 7, 14: «He aquí que una Virgen concebirá y dará a luz un Hijo y se llamará Dios-con-nosotros». Este texto es ciertamente mesiánico, por lo que la Virgen a que se refiere es María: en hebreo se lee «alma» o también הָעַלְמָה = «ha 'halmah», que los Racionalistas pretenden traducir con la palabra joven o muchacha, y no virgen, que según ellos corresponde a la palabra «bethulla» o «betûllah». Pero el uso bíblico justifica este sentido de «Virgen» para la primera palabra, como se ve por las versiones (los Setenta traducen ἡ παρθένος = virgen). El contexto requiere este sentido por predecirse en aquellas frases un suceso prodigioso. En el Evangelio se cita esta profecía (Mt. 1, 18-23) y se describe con detalles muy precisos la virginidad de la Concepción de Jesús, por obra del Espíritu Santo. Jesús «putabatur» Hijo de José (Lc. 3, 23). Lucas, con gran delicadeza, da a entender que el parto de María no dañó su virginidad (2, 7).

Los Santos Padres ven profetizada la virginidad de María después del parto en Ezequiel, 44, 2: «Esta puerta quedará cerrada, ninguno pasará por ella, porque por aquí entró el Señor Dios de Israel». Toda la Tradición se muestra unánime en defender la perpetua virginidad de María: San Agustín afirma, como resumiendo el pensamiento de todos (*Sermo* 186): «Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua».

La razón teológica está en la divinidad del Verbo y en la maternidad divina de María, a la que repugnaba toda corrupción.

No existe dificultad en el título de Primogénito que se da a Jesús: por documentos históricos consta que esta palabra significaba el primer nacido, aunque después no hubiera más hijos. Los hermanos de Jesús, de que se habla en el Evangelio (Mt. 12, 46; Lc. 8, 19) en el uso hebraico no son más que sus parientes.

**BIBL.** — STO. TOMÁS, *Summa Theol.* III, q. 28; J. M. VOSTÉ, *De conceptione virginali Jesu Christi*, Roma, 1933; E

CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Turín, 1936; B. H. MERKELBACH, *Mariología*, París, 1939, p. 216-263; C. M. ROSCHINI, *Compendium mariologiae*, Roma, 1946, p. 433 ss. * G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid, 1947.

P. P.

**VIRTUD:** Es un hábito operativo que Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, define: «Buena cualidad de la mente por la cual se vive rectamente y de la que nadie puede servirse para el mal». A la virtud se opone el hábito malo, que es el vicio.

Las virtudes *naturales* se adquieren con la repetición constante de los actos buenos, y se dividen en virtudes *intelectuales* (dianoéticas) y virtudes *morales* (éticas). Cuatro son las virtudes fundamentales, llamadas también cardinales: 1) *Prudencia:* «recta ratio agibilium» = elección y ordenamiento de los medios al fin. Reina de las virtudes cardinales, propia del entendimiento. 2) *Justicia:* «constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi». Hábito que inclina la voluntad a hacer lo que debe, según la razón. Es virtud social (con relación a los demás). 3) *Templanza:* modera el apetito concupiscible (la pasión del placer sensible). 4) *Fortaleza:* modera o fortalece el apetito irascible frente a las dificultades.

Las virtudes *sobrenaturales* son hábitos infundidos por Dios en las *facultades* junto con la gracia santificante infundida en la esencia del alma.

Según la doctrina común, entre estas virtudes se hallan también las *cardinales*, que acabamos de enunciar, las cuales perfeccionan y elevan las adquiridas naturalmente. Pero las principales virtudes infusas son las *teológicas*, porque tienen a Dios como objeto *formal* (mientras que el de las cardinales es un bien finito). Las virtudes teológicas son tres: 1) *Fe:* inclina el entendimiento (y la voluntad) a adherirse firmemente a la palabra revelada por Dios (v. *Fe*). 2) *Esperanza:* inclina la voluntad a confiar en la bondad y omnipotencia de Dios para obtener de Él la vida eterna y las gracias para merecerla. 3) *Caridad:* inclina la voluntad a amar a Dios por sí mismo, y a nosotros y al prójimo por Dios. Ésta es la reina de las virtudes teológicas, que nos hace unirnos a Dios *como Dios* y como presente. Siendo su objeto propio y formalísimo Dios, fin supremo, es, según Sto. Tomás, la forma, madre, raíz y motor de todas las demás virtudes. Este pensamiento se encuentra ampliamente desarrollado en S. Pablo en su bellísimo cap. 13 de la primera Carta a los Corintios (v. *Caridad*).

La caridad se halla íntimamente ligada con la gracia santificante: juntamente se infunde y juntamente se pierde por el pecado. La Fe y la Esperanza, en cambio, pueden permanecer en el pecador sin la gracia ni la caridad: en este caso se llama Fe y Esperanza *informes*, mientras que con la Caridad se llaman *formadas*.

En el momento en que se infunde la gracia se infunden también todas las virtudes y dones del Espíritu Santo (v. *Dones*).

Cfr. Conc. Vien. (DB, 483) y Conc. Trid. (DB, 800).

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, qq. 61-62; L. BILLOT, *De virtutibus infusis*, Roma, 1928; A. A. GOUPIL, *Les vertus*, París, 1938; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica, Morale speciale. Le virtù*, Turín, 1940; A.

MICHEL, «*Vertu*», en DTC (tratado reciente y amplio). ° B. BERAZA, *Tractatus de virtutibus infusis*, Bilbao, 1929.

P. P.

**VISIÓN (beatífica):** Es el fin sobrenatural al cual ha querido Dios destinar gratuitamente al hombre, elevándole con la gracia a una actividad proporcionada a aquel fin. La visión beatífica consiste en la contemplación *inmediata, intuitiva,* de la divina esencia, de la cual se hace capaz el entendimiento humano por la *«luz de la gloria»*, que es una virtud sobrenatural infundida por Dios en los bienaventurados en proporción al grado de gracia santificante que ellos poseen en el momento de su muerte. Esta visión, término supremo de toda la economía sobrenatural, se halla enunciada claramente en la Sda. Escritura: «Ahora vemos (a Dios) como en un espejo y entonces lo veremos cara a cara. Ahora le conozco en parte, entonces le conoceré como Él me conoce a mí» (I Cor. 13, 12). De esta última frase se deduce que la visión beatífica es una participación de la ciencia de Dios. S. Juan (I Ep. 3, 2) dice también: «Le veremos (a Dios) como es».

Aunque en el orden natural es imposible, esta visión no repugna en el orden sobrenatural, porque el objeto adecuado de nuestro conocimiento es el ser, y Dios, como ser, aunque sea trascendente, no es extraño a este objeto; por lo que el entendimiento humano puede ser elevado por virtud divina hasta alcanzar la esencia de Dios. Sin embargo, por su natural limitación no podrá agotar toda la inteligibilidad de su esencia. Los teólogos dicen que los bienaventurados ven a Dios «totum sed non totaliter» y, además, que lo ven en diversos grados de intensidad, según la luz de la gloria proporcionada a la gracia. Sin embargo, todos son igualmente felices, porque cada uno ve cuanto puede.

El objeto primario de la visión intuitiva es Dios en su unidad y trinidad y en sus atributos; el objeto secundario son las cosas creadas que se ven en la esencia divina en cuanto son efecto e imitación suya. Los *Palamitas* (de Greg. Palamas, † 1359, Arzob. cismático de Tesalónica) distinguían en Dios la *esencia* y la *potencia*, sosteniendo que los bienaventurados ven sólo una potencia divina, que es el esplendor increado que bañó a Cristo en el Tabor (de donde se les llama también *Taboritas*).

La doctrina de la Iglesia sobre la misión beatífica ha sido definida en la Constitución *«Benedictus Deus»* de Benedicto XII (DB, 530) y en los Conc. Vienense y Florentino (DB, 475, 693). Cfr. *Bienaventuranza, Luz de la gloria.*

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 12; J. B. TERRIEN, *La gracia y la gloria*, Madrid, 1943; A. SARTORI, *La visione beatifica*, Turín, 1927; A. PIOLANTI, *De novissimis*, Roma, 1950, p. 79 ss.; «*Intuitive (vision)*», en DTC. ° S. M. RAMÍREZ, *De Hominis beatitudine*, Madrid, 1942; J. M. ALONSO, *Estudios de Teología positiva en torno a la visión beata*, «Estudios» 16 (1950), 35-36 y 19 (1951) 29-71.

P. P.

**VITORIA (Francisco de):** Teólogo dominico, n. probablemente en Vitoria ca. 1492; m. en Salamanca el 18 de agosto de 1546. Estudió en París, donde obtuvo, en 1522, los grados académicos; después de haber enseñado en Valladolid obtuvo, en 1526, la cátedra principal de Teología en la

Universidad de Salamanca, que hizo famosa por toda Europa en veinte años de profesorado.

Aunque no editó ninguna obra, Vitoria dejó un gran número de ellas: el *comentario* a toda la *Suma Teológica* de Sto. Tomás (de la que Beltrán de Heredia ha editado las partes correspondientes a la II-II en cinco vols., Salamanca, 1932-39); *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (ed. por Tomás de Chaves, Salamanca, 1552). Su obra clásica son las 13 *Relectiones* (reeditadas varias veces: la mejor edición es la de Ingolstadt, 1580; la más reciente es la del P. Alonso Getino, 3 vols. Madrid, 1933-35): en ellas se resume con profundidad y claridad los argumentos tratados ampliamente en la cátedra; son célebres las *De potestate Ecclesiae, De potestate Papae et Concilii, De potestate civili, De Indis,* en las que defiende la doctrina del poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado y pone las bases teóricas del derecho internacional. Vitoria fué el restaurador del Tomismo, cuya profundidad y la perenne actualidad de sus principios pone de relieve siguiendo el gran comentario de Cayetano. Simplificando el procedimiento formalista de este autor, llega más inmediatamente a la sustancia de la doctrina, presentada en un estilo limpio y conceptuoso.

BIBL.—L. ALLEVI, *Francesco da Vitoria e il rinnovamento della scolastica nel sec. XVI,* en «Rivista della Filosofia neoscolastica», 19 (1927), pp. 401-441; C. BARCIA TRELLES, *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional Moderno,* Madrid, 1928; C. GIACON, *La seconda scolastica,* I, Milán, 1943, pp. 163-213; A. PIOLANTI, *«Francesco da Vitoria»,* en EC. * TRUYOL SERRA, *Selección de textos con introducción y notas,* Madrid, 1946; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria,* Barcelona, 1939.

A. P.

**VOLUNTAD (de Cristo):** La voluntad es el apetito propio de la criatura racional, es decir la facultad que tiende al bien conocido por medio del entendimiento. El objeto adecuado de la voluntad es el bien absoluto, al cual se adhiere naturalmente la voluntad, sin posibilidad de vacilación, como el entendimiento a la verdad cierta y evidente. Por esta potencialidad suya casi infinita la voluntad frente a los bienes limitados particulares, no es dominada, sino que domina y elige según el juicio práctico de la razón. En esto consiste la libertad.

En Cristo además de la *voluntad divina,* común a las tres Personas de la Sma. Trinidad, está la *voluntad humana,* que es parte integrante de la naturaleza humana. El *Monotelismo* (v.) negando esta verdad mutilaba la Humanidad de Cristo que el Conc. Calcedonense había definido perfecta e íntegra. Pero entre las dos voluntades de Cristo no hubo contradicción ninguna, por estar la humana subordinada a la divina. En Getsemaní ruega al Padre que aleje el cáliz de la pasión: es la voluntad humana, que habla como una tendencia natural al bien propio considerado en *sí* y *por sí.* A esta voluntad, que los filósofos llaman «voluntas ut natura» (θέλησις), le repugnaba la pasión por no ser un bien en sí mismo, pero la Pasión razonablemente era un medio necesario para un gran bien, la Redención, como una operación quirúrgica para la salud; y en este sentido Cristo la

afrontaba en armonía con la voluntad divina, poniendo en acto la voluntad humana, llamada «ratio» (βούλησις), que se adhiere a lo que es un bien no en sí, sino por motivo extrínseco (la Pasión por la Redención).

Sin embargo la subordinación de la voluntad humana a la divina no perjudica la libertad de Cristo Hombre. Era mandato de su Padre que Él muriese en la Cruz: su santidad perfecta, iluminada perfectamente por la visión beatífica no le permitía la menor vacilación ante este género de muerte. Sin embargo Él la aceptó libremente, con plena conciencia, espontaneidad y amorosa adhesión, como el hijo cumple la orden irrevocable de su padre. Y por ser libre fué meritoria la muerte de Cristo.

BIBL. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, III, q. 18-19; G. VAN NOORT, *De Deo Redemptore*, Amberes, 1925; I. LOTTINI, *Instit. Theologiae dogmaticae*, Roma, 1909, vol. II, n. 328; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, París, 1931, p. 285 ss.; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, Roma, 1951; Íd., *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950.

P. P.

**VOLUNTAD** (divina): Es el apetito racional, o sea, la facultad de tender al bien conocido por el entendimiento como tal. Donde hay inteligencia, hay voluntad, estando ordenada inseparablemente la una a la otra, se conoce para amar y se ama para integrar la perfección de la naturaleza propia. El objeto de la voluntad es el bien, es decir el ente en cuanto es perfectivo del sujeto que tiende a él.

Es de fe que hay en Dios voluntad, y voluntad infinita, como es la naturaleza divina con la cual se identifica (Conc. Vatic. Ses. 3, c. 1). La Revelación escrita y oral exalta junto con la sabiduría de Dios su voluntad omnipotente, a la cual nada puede resistir (cfr. Esther, 13, 9). La razón nos sugiere, que no puede faltar en la causa lo que existe en el efecto; por otra parte, probada la intelectualidad divina, queda demostrada implícitamente su voluntad. Lo mismo que el entendimiento divino la voluntad tiene por *objeto primario* a Dios mismo, su esencia, en cuanto es bondad infinita; por objeto secundario a las criaturas. Pero como Dios no conoce las criaturas, sino conociendo su esencia, de la misma manera no las quiere, sino queriéndose a sí mismo con un solo acto simplicísimo idéntico a su naturaleza. «Deus est suum intelligere et suum velle» (Sto. Tomás).

*Libertad de Dios.* La negaron los Estoicos y en parte Abelardo y Arnaldo de Brescia, Eckart, Wicleff, Lutero y Calvino. La limitaron los optimistas (Malebranche, Leibniz), un poco también Günther, Hermes y Rosmini. La Iglesia, fundada en la Revelación, defendió siempre la libertad divina con relación al mundo (Conc. Vat. DB, 1738 y 1805). Dios, ciertamente, no puede dejar de quererse a sí mismo sumo bien, pero es libre de querer o no querer las criaturas, siendo infinito y suficiente en sí mismo. La creación no puede ser más que una libre efusión de amor.

La voluntad divina es causa eficiente, realizadora de todas las cosas: cuando es *absoluta* o *consiguiente* se cumple infaliblemente, pero no cuando es sólo *condicionada* o *antecedente*.

Siendo la volición de Dios infinita, es infinito su amor, más aún, Dios es amor (S. Juan): Él se ama a sí mismo infinitamente y en sí y por sí ama todas las criaturas.

BIBL. — Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, qq. 19-20; Sertillanges, *St. Thomas d'Aquin*, París, 1925, I, p. 241 ss.; R. Garrigou-L., *Dieu*, París, 1928, p. 427.

P. P.

**VOLUNTARISMO**: Es un sistema o una tendencia filosófica que acentúa la función de la voluntad. Generalmente se halla en antítesis con el intelectualismo. Platón, no obstante la exaltación de su mundo noético, señala la primacía a la idea subsistente del bien y crea la *dialéctica del amor* para la conquista del bien y de la verdad. A través de Plotino influye en el pensamiento de San Agustín, que, aunque intelectualista, acentúa la actividad e importancia de la facultad apetitiva y afectiva. Con él entronca S. Buenaventura y la escuela franciscana, que afirma la primacía de la voluntad en esta vida y en la otra subordinando a ella el entendimiento. En cambio, la corriente intelectualista se desarrolla bajo el influjo de Aristóteles, encabezada por Sto. Tomás, que defiende la primacía del entendimiento, poniendo la bienaventuranza esencialmente en un acto de conocimiento o de contemplación intuitiva, en tanto que Scoto la pone en un acto de amor. El intelectualismo y el voluntarismo de la escolástica no son dos sistemas opuestos que se excluyan mutuamente, sino dos actitudes, dos tendencias, en la investigación de la misma verdad y en la construcción de los sistemas doctrinales. Sto. Tomás ha escrito bellas páginas sobre la voluntad y el amor, lo mismo que Scoto sobre el entendimiento y la verdad.

En la edad moderna surgen, en cambio, corrientes exclusivistas de intelectualismo y de voluntarismo. Kant (v. *Kantismo*) abre el camino a este contraste cuando trata de reconstruir en la *Crítica de la razón práctica* por la voluntad, el sentimiento y la fe, lo que destruyó en la *Crítica de la razón pura*. De la razón práctica kantiana se deriva el fideísmo de Herder y de Jacobi, y el sentimentalismo de Schleiermacher. En Arturo Schopenhauer († 1860) domina el concepto de una Voluntad como apetito ciego ininteligente e ininteligible que se manifiesta en el hombre como voluntad, siempre insatisfecha, de vivir (pesimismo); es análoga la filosofía de E. Hartmann († 1906), que pone como principio de la vida del universo una *voluntad inconsciente alógica*, siempre ávida de una felicidad inalcanzable. Contra estos dos pesimistas afirma Nietzsche († 1900) su voluntarismo optimista con la teoría del superhombre que debe luchar y triunfar sobre los débiles y los ineptos. También G. Wundt († 1920), célebre psicólogo, reduce la vida del hombre y del universo a una Voluntad universal, que se desenvuelve y se transforma perennemente en realidad. En el terreno religioso la tendencia voluntarista se manifiesta en el *Pragmatismo* (v. esta pal.) y también en la Filosofía de la acción, de Blondel.

El voluntarismo exagerado, como negación de la dignidad y de la función del entendimiento, no es conciliable con la doctrina católica.

BIBL. — GUTBERLET, *Der Voluntarisme*, en «Philos. Jahrb.», 1903-4; P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-age*, en «Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalter», VI, 6, Müster, 1908; A. GEMELLI, *La volontà nel pensiero del Ven. Duns Scoto*, en «Scuola Catt.», 1906; A. COVOTTI, *La vita e il pensiero di A. Schopenhauer*, Turín, 1909; L. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1932, t. II. • D. DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía*, Santander, 1953.

P. P.

**VULGATA** (= divulgada, común): Es la traducción latina de la Biblia, que la Iglesia usa y prescribe oficialmente en la enseñanza, en la predicación y en la Liturgia. Su nombre se deriva de la amplia difusión que tuvo en todo el Occidente a partir del s. VII. Se debe a S. Jerónimo († 420) — Doctor máximo en la interpretación de la Sda. Escritura —, aunque no todo es obra suya; algunos libros se reproducen todavía según la antigua versión anterior a S. Jerónimo, realizada, en el A. T., sobre la versión griega (Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, I y II de los Macabeos); otros son revisiones del griego (Nuevo Testamento y Salmos); el resto es traducción directa de los originales y obra personal del gran Doctor.

En 1546 el Conc. de Trento definió la *autenticidad* de la Vulgata, es decir su inmunidad de todo error en materia de fe y de moral, fuente genuina de la Revelación y expresión fiel de la palabra de Dios escrita. El Concilio no quería prejuzgar con este Decreto la autoridad de los textos originales de la Biblia y de las antiguas versiones. El Decreto fué provocado por las incertidumbres nacidas en las controversias religiosas del siglo XVI, cuando los doctos, con el florecimiento de los estudios lingüísticos, trataron de sustituir la antigua versión eclesiástica por otras versiones fruto de trabajos privados y expresión del pensamiento y de las tendencias propias de cada autor. Al mismo tiempo ordenaba el Concilio la preparación de una edición corregida de la Vulgata, que vió la luz pública después de cincuenta años de trabajos, bajo el pontificado de Sixto V, en 1590, y después en una revisión subsiguiente, en 1592, bajo Clemente VIII; por ello la actual edición de la Vulgata lleva el nombre de *Sixtino-Clementina*.

En 1907 Pío X confió a los Benedictinos el encargo de preparar una edición crítica de la Vulgata (Librería Editrice Vaticana), para eliminar las imperfecciones acumuladas en el correr de tantos siglos de continuas transcripciones.

Hasta 1951 han sido publicados 9 vols. (hasta Job).

BIBL. — Encíclica «*Divino afflante Spiritu*», de Pío XII; U. MORICCA, *Storia della letter. lat. cristiana*, II, Turín, 1928, pp. 1213-1399; H. QUENTIN, *La Vulgate à travers les siècles*, Rome, 1926; R. SALMON, *La révision de la Vulgate*, Roma, 1937; J. M. VOSTÉ, *La Vulg. al Conc. di Trento*, en «Biblica», 1946, pp. 301-319; G. PERRELLA, *Introd. Gen. alla Sacra Bibbia*, Turín, 1952, nn. 218-234; *Instit. bibl.* (del Pont. Istit. Biblico), I, Roma, 1951, pp. 318-348. • PRADO SIMÓN, *Propaedeutica Biblica*, Madrid, 1943; A. GIL ULECIA, *Introducción general a la Sagrada Biblia*, Madrid, 1950.

S. G.

# ESQUEMA DE HISTORIA
# DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

La Teología [1] es una ciencia divina y humana, por ser una elaboración de los datos de la Revelación divina hecha por la razón a la luz de la fe. Las verdades reveladas por Dios son inmutables y no sufren por ello ninguna evolución intrínseca; pero la comprensión de estas verdades por parte del entendimiento humano no es inmediata y adecuada desde el principio, sino que sigue las leyes del desarrollo y progreso de nuestro conocimiento.

La Teología, por lo tanto, tiene una historia que señala las diversas etapas del trabajo realizado por la razón a través de los siglos en torno a la palabra de Dios, para profundizar en ella cada vez más y sacar a la luz sus inconmensurables riquezas.

Según la intensidad y naturaleza de este trabajo, la historia de la Teología suele dividirse en tres épocas: la patrística, la escolástica y la moderna.

I. — ÉPOCA PATRÍSTICA *(período de fermentación):* las verdades reveladas se condensan al principio en fórmulas concretas en un estilo sencillamente *expositivo (Padres Apostólicos:* Clemente Romano, Ignacio Mártir, Policarpo, Ps.-Bernabé, etc.); más tarde se ponen en contacto con el paganismo religioso-político y filosófico en estilo *polémico (Apologistas:* Justino, Atenágoras, Arístides, Ireneo, Tertuliano, etc.); finalmente, bajo el influjo de las corrientes filosóficas helenísticas son desarrolladas racionalmente con método *científico.* Nos encontramos a comienzos del s. III, cuando superada victoriosamente la prueba polémica apologética, los Padres se entregan a un estudio más profundo de las verdades de la fe y las presentan bajo un ropaje científico como corresponde a las exigencias culturales de su época. Sus pensamientos se polarizan en torno de dos centros que vienen a ser las forjas de las grandes obras teológicas: la *Escuela Alejandrina,* en Egipto,

(1) La Teología comprendía casi hasta el siglo XVII todas las disciplinas eclesiásticas: en esta época se comenzó a distinguir entre Dogmática, Moral, etc. (v. *Teología).*

inspirada en el Neoplatonismo y abierta por lo tanto al misticismo y al simbolismo, y la *Escuela Antioquena*, en Siria, que recoge el pensamiento aristotélico y se inclina a la fórmula concreta y al realismo aun en materias de fe.

De estas dos escuelas salieron los genios del pensamiento cristiano ortodoxo, pero también los más famosos herejes. Gran parte de la Teología patrística, especialmente la oriental, se halla ligada a la historia de estas dos escuelas.

*Escuela Alejandrina:* Clemente († 211), Orígenes († 255) (ingenio poderoso que trató de realizar la primera vasta síntesis del pensamiento cristiano con el pensamiento griego, especialmente el platónico), Atanasio († 373) y Cirilo († 444), que combatieron valientemente contra las dos grandes herejías (de origen antioqueno), el *Arrianismo* y el *Nestorianismo*. A la Escuela Alejandrina pertenecen los tres Padres Capadocios: Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nazianzo (segunda mitad del s. IV). En la misma escuela tuvieron su origen el *Apolinarismo*, el *Monofisismo* y el *Monotelismo*, grandes herejías cristológicas.

*Escuela Antioquena:* Luciano y sus discípulos, entre los cuales se encuentran Arrio, heresiarca, Eusebio de Nicomedia, más tarde Diodoro de Tarso, Teodoro Mopsuesteno, agudo escritor de tendencia naturalista, que había de lanzar los gérmenes de las dos grandes herejías de origen antioqueno, el *Nestorianismo* y el *Pelagianismo* (este último desarrollado principalmente en la Iglesia Occidental). En la escuela de Teodoro se formaron el hereje Nestorio y el gran Juan Crisóstomo, Padre de la Iglesia.

En Oriente y en el crisol de las grandes herejías trinitarias y cristológicas maduró toda la ciencia de Dios, la Teología en su sentido más propio y elevado, que los Padres restringían al estudio de la vida divina en sí misma (Trinidad); y la Teología de la Encarnación, que los antiguos designaron con la hermosa palabra griega *economía*.

En Occidente, junto a las repercusiones de estas corrientes orientales, se desarrolla una Teología menos especulativa y más práctica, más conforme con las tradiciones y el espíritu de Roma. Hilario (366) se hace eco de la doctrina trinitaria de Atanasio, Ambrosio recoge el pensamiento de Basilio y de otros orientales; en el estudio apasionado de la Sda. Escritura sobresale S. Jerónimo († 419), Padre de la exégesis bíblica.

Pero el más extraordinario de los Padres fué Agustín († 430), que, convertido al cristianismo, trajo consigo el tesoro de una cultura inmensa y la fuerza de un ingenio incomparable. Con estos recursos pudo extender sus alas sobre todo el patrimonio de la doctrina cristiana, asimilar su alma, y con el criterio positivo de los occidentales reducir a una grandiosa síntesis orgánica cuatro siglos de elaboración doctrinal;

madurada especialmente en las escuelas orientales. En la dramática lucha contra el naturalismo pelagiano él aporta de su acervo una rica doctrina en torno al pecado original y a la gracia, que puede considerarse como una vasta y luminosa antropología sobrenatural. Agustín es el creador de la Teología sistemática, punto de confluencia de toda la patrística, y punto de partida de la escolástica.

Los últimos fulgores de la patrística se manifiestan en Occidente con León Magno († 461) y Gregorio Magno († 604), en Oriente con Leoncio Bizantino († 543), Máximo Confesor († 662), Sofronio († 638) y finalmente con Juan Damasceno († 749), que compendia la doctrina de los Padres griegos.

II. — ÉPOCA ESCOLASTICA (*síntesis sistemática*): se inicia en el s. XI con S. Anselmo, gloria de Italia, llamado el Padre de la escolástica, que abre el camino a una fecunda especulación sobre los dogmas, acentuando el uso de la razón en la esfera de la fe. Partiendo de S. Agustín se inspira en el dicho «fides quaerens intellectum»; es decir, poseída la verdad divina con una fe incondicional y viva, trata de penetrar su contenido, ejercitando toda la fuerza y todos los recursos del entendimiento. La obra de S. Anselmo tiene, pues, dos aspectos: uno *sobrenatural* (adhesión mística a la verdad), el otro humano (elaboración dialéctica de la fe). De aquí las dos corrientes, que dominan alternativamente toda la escolástica: la corriente *mística*, de inspiración agustiniana, que a través de S. Bernardo y la escuela francesa de S. Víctor (Hugo y Ricardo), pasa en el s. XII a la Orden Franciscana y culmina en las doctrinas de S. Buenaventura; la corriente *dialéctica*, que en Abelardo (el más fuerte filósofo del s. XII) está a punto de degenerar, pero felizmente es moderada a tiempo por Pedro Lombardo, autor de los cuatro libros de las *Sentencias*, en los que se recoge y valora lo más selecto de la doctrina de los Padres (esta obra será el texto fundamental sobre el cual se han de modelar las Sumas Teológicas posteriores); moderada de esta suerte por la fuerza de la autoridad de los Padres la corriente dialéctica se afirma cada vez con más decisión bajo el impulso del *aristotelismo*, que llega a la escolástica a través de la filosofía árabe (Avicena y Averroes) y triunfa primero con Alberto Magno y más tarde con el más grande de los escolásticos, Sto. Tomás de Aquino. Estamos con él en el siglo XIII, cuando toda Italia es una primavera de vida, pensamiento y arte: es la época de S. Francisco de Asís, de Giotto y de Dante, es el siglo de las más hermosas catedrales italianas. La admirable *Suma Teológica* de Tomás de Aquino es en el campo filosófico y teológico lo que la *Divina Comedia* en el campo del arte y de la literatura: puede decirse que Dante traduce a la poesía el robusto pensamiento de Sto. Tomás.

Con el inglés Duns Scoto, llamado por su ingenio el Doctor sutil, el dialecticismo llega al ápice para degenerar poco más tarde en el formalismo, que señala un período de decadencia de la escolástica (s. XIV-XVI). El Humanismo y la reforma luterana cubren de descrédito la escolástica, la cual sin embargo no se extingue, sino que muy al contrario se prepara a un renacimiento en las obras de Juan Capréolo († 1444), llamado el Príncipe de los Tomistas por su viva apología del pensamiento de Sto. Tomás, y más todavía en los comentarios clásicos a las obras del Aquinate dictados por Tomás de Vio (Cayetano) († 1534), que escribió el *comentario a la Suma Teológica*, y Francisco de Silvestris de Ferrara († 1528), que nos dejó el *comentario a la Suma contra los Gentiles*.

III. — ÉPOCA MODERNA *(analiticismo)*: Con el Concilio de Trento la escolástica y especialmente la doctrina tomista reemprende su camino ascensional por obra de grandes teólogos en su mayoría españoles (Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto, Domingo Báñez, Diego Álvarez, Bartolomé Medina, Juan de Sto. Tomás, todos de la Orden de Sto. Domingo; Francisco Toledo, Luis Molina, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús; Andrés Vega, Francisco Herrera, Bartolomé Mastrius, Francisco de Mazzara, de la Orden Franciscana).

El Luteranismo obligó a los teólogos a defender la recta interpretación de la Sda. Escritura y el patrimonio doctrinal de los Padres: de aquí el gran desarrollo que tuvo la exégesis y el elemento histórico en la Teología y, más tarde, aun en su carácter polémico. En este triple campo se llevan la palma los Jesuítas, entre los cuales basta recordar al gran controversista italiano Card. Belarmino († 1621), a los exegetas españoles Salmerón y Maldonado y a Dionisio Petavio († 1652), que recogió metódicamente el pensamiento dogmático de los Padres en 4 vols. En el s. XVIII nos encontramos con otro período de decadencia, del cual se levanta la Teología a principios del s. pasado después de la revolución francesa.

Esta última época se caracteriza por una renovación de la escolástica al contacto con la filosofía moderna y por un florecimiento de la Teología positiva en armonía con el progreso de los estudios históricobíblicos. Se inicia esta restauración en Alemania con Kleutgen, se afirma en Italia con los jesuítas Juan Perrone († 1876), Domingo Palmieri y Camilo Mazzella, profesores del Colegio Romano, que en tiempos más cercanos a nosotros ha sido ilustrado por los dos Cardenales Franzelin y Billot, el primero notable en Teología positiva y el segundo en la especulativa.

El Neotomismo y la Neoescolástica han ido ganando terreno en

todas las Universidades católicas, y al paso que reivindican la grandeza de la clásica Teología especulativa, vuelven a las más sanas tradiciones el pensamiento filosófico extraviado en los laberintos de las corrientes contradictorias del s. XIX.

Por otra parte se ha afirmado vigorosamente nuestra Teología positiva contra la crítica racionalista, integrando e iluminando con nueva luz la alta especulación medieval por medio de profundos estudios exegéticos, patrísticos, históricos.

CONCLUSIÓN. La Teología nacida con la patrística tiene su primera piedra miliaria en la obra de S. Agustín; llega con la escolástica a la cumbre suprema de la especulación aguda y serena en plena armonía de la razón con la fe (Sto. Tomás). Sufre una profunda perturbación con el Humanismo y la Reforma luterana y resurge con carácter polémico e histórico positivo (s. XVI-XVII); después pierde su compacta unidad por las exigencias apologéticas del s. XVIII y principios del XIX. Al contacto del Racionalismo filosófico, histórico y bíblico, emprende de nuevo su marcha por nuevos caminos para acomodar su precioso y clásico contenido a las exigencias y a las formas del pensamiento moderno.

La reforma de los estudios eclesiásticos trazada por Pío XI en su Constitución «*Deus scientiarum Dominus*» ha impreso un ritmo acelerado a las disciplinas teológicas, que con métodos eficaces avanzan en la comprensión e ilustración de la inmutable verdad divina.

BIBL. — M. GRABMANN, *Historia de la Teología católica*, Madrid, 1946; L. ALLEVI, *Disegno di storia della Teologia cattolica*, Turín, 1939. * MARÍN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, 1952.



# ÍNDICES

# ÍNDICE DE LAS VOCES

## B



## C

## N



## O



## P

## Q



## R



## S

# CONCILIOS ECUMÉNICOS

| N | ÉPOCA | SUMO PONTÍFICE | MATERIA — OCASIÓN | DECRETOS Y DEFINICIONES |
|---|---|---|---|---|
| | 50 (?) | S. Pedro | Observancias judaicas | Los paganos convertidos al cristianismo no es gados a las observancias judaícas. |
| | 325 | Silvestre I | Arrianismo | El Verbo es verdadero Hijo de Dios, de la mi tancia del Padre (ὁμοούσιος), y por lo ta dadero Dios. |
| pla (I) | 381 | Dámaso | Macedonianos-Neumatómacos | El Espíritu Santo es verdadero Dios, como y el Padre (Símbolo Niceno-Constantinop |
| | 431 | Celestino I | Nestorianismo-Pelagianismo | Cristo, Dios-Hombre, es un solo sujeto (= la unión hipostática es sustancial, no ac física, no moral. Fué condenado el pelag lestio con sus secuaces. |
| | 451 | León M. | Eutiquianismo-Monofisismo | Las dos naturalezas en Cristo están unidas ( mente), no confundidas ni mudadas ni alte ninguna manera. |
| pla (II) | 553 | Vigilio | Tres capítulos (escritos de Teodoro Mopsuestia, de Teodoreto e Iba) — Origenismo | Se confirma la condenación de los errores pre (trinitarios y cristológicos), ratificando el genérico de las definiciones conciliares. Pr se errores derivados de Orígenes junto con Capítulos, influídos de Nestorianismo. |
| pla (III) | 680-81 | Agatón | Monotelismo | En Cristo hay dos voluntades, como hay do lezas, aunque sea una sola la Persona, q del Verbo. |
| | 787 | Adriano I | Iconoclastia | Reivindícase la legitimidad del uso y del cul sagradas imágenes. |
| pla (IV) | 869-70 | Adriano II | Focio y su cisma | Condenación de Focio. — Confirmación del las imágenes. — Afirmación del Primado mano Pontífice. |
| (Roma) | 1123 | Calixto II | Investiduras — Simonía | Se reivindica el derecho de la Iglesia en la y consagración de los Obispos contra la in de los laicos. Condénanse la simonía y el nato de los eclesiásticos como herejías. |
| (Roma) | 1139 | Inocencio II | Antipapa Anacleto | Condenación del Antipapa y de sus partidario nones sobre la disciplina del Clero. — ción de Arnaldo de Brescia. |
| (Roma) | 1179 | Alejandro III | Secta de los Cátaros | Nuevas leyes contra la simonía. — Condenació Cátaros y prohibición de tratar con ellos. |
| (Roma) | 1215 | Inocencio III | Albigenses — Valdenses | Condenación de la herejía de los Albigenses Valdenses. — Importantes definiciones sob nidad, la creación, Cristo Redentor, los S tos. — Condenación de los errores trinit Joaquín de Flor. |
| | 1245 | Inocencio IV | Federico II — Ritos griegos | Condenación de Federico II. — Declaraciones y doctrinales para los griegos (Sacramento midad de las segundas nupcias, Purgatorio, Infierno). |
| | 1274 | Gregorio X | Unión de la Iglesia griega | El Espíritu Santo procede del Padre y del H de un solo principio. — Suerte de las al pués de su muerte. — Sobre los siete Sac y sobre el Primado del Romano Pontífice |
| cia) | 1311-12 | Clemente V | Templarios — Begardo — Pedro Juan Olivi | Abolición de la Orden de los Templarios. — ción de los errores de los Begardos sobre l ción espiritual. — El alma es verdadera y |

# ÍNDICE GENERAL